



Kevser ÇELİK¹

KÖTÜLÜĞÜN FELSEFESİ: FELSEFİ TECRÜBEDE KÖTÜLÜK SORUNU VE KÖTÜLÜĞÜ HAKLILAŞTIRMA OLARAK TEODİSE

Özet

Kötülüğün öyküsü, insanın öyküsüyle başlar. Ancak kötülük olgusunun felsefi bir problem olarak ilgi görmesi, rasyonel düşüncenin gelişmesine rastlamaktadır. Bu ilgiyle birlikte, kötülük olgusu felsefi tecrübe yerini almış ve böylece onun mahiyeti, kaynağı, amacı sorgulanmaya başlamıştır. Teistik inançlar söz konusu olduğunda, bu sorgulamalara bir yenisi daha eklenmiştir: Dünyadaki kötülüğün varlığı, sevgi dolu, güçlü, adil ve iyi bir Tanrı'nın varlığına inanmaya nasıl uzlaştırılabilir?

Bu çalışmada, hem Batı hem de İslam düşüncesinden farklı bakış açılarıyla, kötülük sorunu ve onun gerekçelendirilmesi olarak ileri sürülen teodiselerin felsefi anlamı incelenmektedir. Bu çalışma, her ne kadar kötülük olgusunun kısa bir felsefi serüvenini sunsa da, asıl amaçlanan, çoğunlukla teolojik alana hapsedilen kötülük sorununu, günümüz dünyasında yaşanan kötülüklerden hareketle insanın doğası açısından sorgulamaya dikkat çekmektir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Din Felsefesi, Kötülük Problemi, Teodise, İnsan ve Tanrı.

THE PHILOSOPHY OF EVIL: THE PROBLEM OF EVIL AND THEODICY AS A JUSTIFICATION OF EVIL IN PHILOSOPHICAL EXPERIENCE

Abstract

The story of evil begins with the story of man. However, attracting attention to evil phenomenon as a philosophical problem coincides with the development of rational thought. With this attention, evil phenomenon has taken place in philosophical experience. And so the nature, origin, and purpose of evil began to be questioned. A new something is added to this questioning when

¹Arş. Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistematik Felsefe ve Mantık ABD, kevcelik@gmail.com

theistic beliefs are point at issue: How the existence of evil in the world can be reconcile with the belief in the existence of a loving, powerful, fair and good God?

In this study, philosophical meanings of the problem of evil and theodicies which put forward as a justification of evil are examined from different perspectives in both Western and Islamic thought. Although this study exhibits a short philosophical adventure of evil phenomenon, the essential purpose of it is to draw attention to the questioning of problem of evil more restrained in theological field in terms of human nature with reference to evils experienced in today's world.

Keywords: Philosophy, Philosophy of Religion, Problem of Evil, Theodicy, Man and God.

Giriş

Kötülük problemi, kötüluğun yoğun şekilde yaşadığı yüzyılın ortalarında felsefecilerin temel problemleri arasında yeniden yer almaya başlamıştır. 1945'te kötüluğun en üç örneklerinin yaşadığı Nazi ölüm kampları boşaltılıp savaş sürecinde yaşanan kötülikler tüm dehşetiyle su yüzüne çıkmaya başladığı zaman, Hannah Arendt (1906-1975), "kötülük sorunu Avrupa'da savaş sonrası entelektüel yaşamın temel meselesi olacak"² demiştir. Filozofun dediği gibi, özellikle yaşanan büyük savaşların beraberinde getirdiği insanı dehşete düşüren olumsuz sonuçlarla birlikte, modern dönemin düşünce dünyasında sorgulanan temel sorunlar arasında, kötülik problemi geçmişteki canlılığını fazlasıyla korumuştur. Dehşet yer değiştirerek hâlâ devam etmektedir.

Durum bizim coğrafyamız açısından da ciddi bir sorun olarak yaşanmaktadır. Dünyanın birçok yerinde, özellikle de Müslüman coğrafyada yaşanan insan odaklı görünen ve acımasızca yaşatılan şiddet ve terör olayları karşısında felsefe, en fazla problemlü alanlardan biri olan kötülik ve varlığı sorununa yeniden bakmaya yönelmelidir. "Terör," "Allah adına yapılan katliamlar," "inancı ve milliyeti ne olursa olsun masum insanların siyasal erk adına kurban verilmesi," "özel yaşamların ihlali," "zorla tek tipleştirme baskınları", "cinsiyet ayrımcılığına dayalı vahşet tutumları" 'kötülük' adını alacak insan eylemleridir. Tüm bunların karşısında insan bireysel feryatlarla "Rabbim bu dayanılmaz belaya beni neden duşar ettin? ya da Allah sevgili kullarına karşı işlenen bu zulme acaba neden dur demiyor? gibi sorular"³ kötüluğun varlığına karşı sözel tepkileri resmetmektedir. Tanrı'nın iyi insanlara, Müslümanların adlandırmalarıyla, kâfirlerin kendilerine eziyet etmelerinin nedeni sorusu, öylesine Tanrı'yla bağlantılıdır ki, inananlar inançları gereği kendi kutsal gün ve gecelerde zulme ve zalime karşı dualarla yardım beklemektedirler. Yaptıkları duaların nesnel olarak karşılığını görmeseler de bu tür kötüliklere karşı bir eylemde bulunduklarını düşünmektedirler. Ancak durum farklı bir yaklaşım da açıktır. Şayet tüm bu olanları kötülik başlığı altında toplar ve dünyada kötüluğun varlığını onaylarsak, çoğu insanın her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten, iyi, adaletli, seven bir Tanrı'ya inanmakta zorlanmasına; hatta bazı inananların "iman krizi" yaşammasına neden olduğu

² BERNSTEIN, Richard J. (2010), *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama* (Çev. Nil Erdoğan-Filiz Deniztekin), Varlık Yayıncıları, İstanbul, s. 11.

³ SENECA (1997), *Tanrısal Öngörü* (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayıncıları, İstanbul. Eserde Seneca, Tanrı'nın iyi insanlara eziyet etmesinin nedenin ardına düşer. Benzer sorular için bkz., YARAN, Cafer Sadık (1997), *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayıncıları, Ankara, s. 9.

ifade edilir.⁴ Benzer şekilde tersi de olanaklıdır. Epiktetus'un "bir insan için evrende meydana gelen her şeyden Tanrı'nın iyiliğine hamd edecek bir durum çıkarmak mümkündür,"⁵ yargısı da inananlar için mümkündür. Epiktetus'un iddiası gayet makul görünülmektedir: "başımıza her ne gelirse gelsin onun üstesinden gelebiliriz."⁶

Din ve dindarlık söz konusu olduğunda, "hiçbir din, ister ahlaki kötülük olsun ister acı ve ıstırap çekme olsun, dünyadaki kötülüğü küçümseyip hafife alamaz."⁷ Bu nedenle kötülük probleminin, "yalnızca rasyonel dini düşüncenin ilgileri arasında yer aldığı"⁸ burada kabul etmeliyiz. Dini düşüncenin rasyonel olduğu teorik olarak kabul edilse de, Müslümanların yaşadığı ve yaşamaya devam ettiği, kötülük dolu gerçekler dikkate alındığında uygulamada irrasyonel tutum alışlar öne çıkmaktadır. Kötülük dolu gerçekler adlandırılmasının, aynı inanç dairesinde yer alanların politik argümanlarla birbirlerini ötekileştirmesini; hak, hukuk ve adaletin öznelleştirilip belli bir grup ve cemaat alanlarına hapsedilmesini; "emanet ehlinin" değil, kendinden olanın değerli bulunduğu, sevgisizliğin ve öfkenin dilinin din olduğu her şeyi içine alır. Bu olgusal tecrübeinden hareketle, kötülük ve teodise problemlerinin felsefi serüvenine ve kötülük probleminin günümüzde canlılığını koruduğuna dikkat çekerek, bu yönde sorgulama ve tartışmayı, kendi yerimizi de sorgulama adına betimlemeye çalışacağım. Kötülüğün kaynağını anlama ve dünyadaki yerini anlamlandırmanın, "kimsenin dibini göremediği derin ve karanlık bir kuyu"⁹ olduğunu kabul ediyorum. Böyle bir kabul bu çalışmanın sınırlarını ve yapmak istediği şeyin zorluğunu da onaylar.

1. İnsanlığın Ortak Sorunu: Kötülük

Türkçemizde kötü kelimesi sıfat olarak "iyi olmayan, fena, yaramaz", kötülük ise "fenalık, şer" anımlarını ifade etmektedir. Kötülük, Arapça şer kelimesinin içinde dikkat çeken iki anlam daha vardır; "kavga" ve "nifak."¹⁰ Nifak, yani fitne, birey uygulayımında doğrudan münafık kavramıyla bağlantılıdır. Kötülük kelimesinin etimolojik serüveninden ziyade kelimenin münafıkla olan bağı çalışmamızın göstermeyi denediği şeye de katkı sağlamaktadır. Kötülük, şayet kötülükle bağlantılı bir tanımlamayı içine alacaksa, Kur'an yol gösterici olabilir.¹¹ Münafık, ihanet eden kişidir. Neye ve kime sorusu bir liste oluşturabilir. Bu anlamda da münafık, tanımlama gereği, fırsat bulunca karşısındaki insana en büyük eziyet ve zulmü yapabilen insandır. İhaneti onu gücünden hareketle her şeyi yapan biri olarak gösterse de o, 'yerini konumlandıramamış korkak' biridir. Dahası nifak gereği, münafık karanlık, 'kötülük kokan' ve gizli işlerin insanıdır. Bu anlamda içine alan kötü kavramı, "...kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici olan... mutluluğa, ideallere, amaçlara ulaşmayı engelleyen"¹² yapısıyla öznesinin yaşadığı durumu yansıtır.

⁴ PETERSON, M.; HASKER, W.; REICHENBACH, B.; BASINGER, D. (2006), Akıl ve İnanç; Din Felsefesine Giriş (Çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul, s. 176.

⁵ ALLEN, Diogenes (1990), "Natural Evil and the Love of God," (Ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams), The Problem of Evil, Oxford University Press, New York, s. 189.

⁶ ALLEN (1990):190.

⁷ WHITEHEAD, Alfred North (1996), Religion in the Making, Fordham University Press, New York, s. 49.

⁸ WHITEHEAD (1996):52.

⁹ TAYLAN, Necip (2000), Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, Şehir Yayınları, İstanbul, s. 256.

¹⁰ SAMİ, Şemsettin (1985), Temel Türkçe Sözlük (Kamus-i Türkî), Tercüman Gazetesi, İstanbul, s.757, 1263.

¹¹ Bkz., Kur'an: 61/23; 63/4 vb. Buhari, Müslüman ve Ebu Davut'ta geçen bir hadiste münafığın, yani kötü insanın dört özelliği sayılır: (i)Emanete ihanet eder, (ii)Konuştuğunda yalan söyler, (iii)Söz verdiğinde yerine getirmez, (iv)Birine karşı düşmanlığında kötülük yapmadır sınır tanımaz.

¹² CEVİZÇİ, Ahmet (2003), Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, s. 241.

İngiliz dilinde “evil” sözcüğünün karşılığı kullanılan kötülük, temelde ahlaki olarak kötü, yani “ahlaki olarak günahkâr”¹³ anlamında kullanılmaktadır. Buna göre kavram, insanın tercih ettiği ahlaki yanlışlardan kaynaklanan ıstırap, acı çekme anlamını ihtiva etmektedir. “Evil” kelimesi, özellikle ilk yüzyıllarda, ahlaki yanlışın en uç formlarıyla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. “Evil” kelimesi, teistik bir metafiziğe işaret ettiği zaman ise kötüluğun her şeye gücü yeten ve seven bir Tanrı'nın varlığıyla nasıl uzlaştıabileceğinin problemini ifade etmektedir.¹⁴ İyiliğin ziddi olarak kötülük ise, genellikle “hoşlanılmayan ve istenilmeyen” şey anlamındadır.¹⁵ Bu tanımlardan iki tür kötülük çıkarımı üzerinde durabiliyor: Ahlakî kötülükler ve doğal kötülükler. Birincisi, insan kaynaklı savaşlar, insan hayatına zarar veren karakter bozuklukları gibi durumları; ikincisi ise, insan ve doğadan kaynaklı afetleri (depremler, kasırgalar gibi) içine almaktadır.¹⁶ Doğal kötülük adlandırılmasının bazı düşünürlerce fiziksel kötülük kavramıyla ifade edilir. Bu ayrımlı problemleri gösteren süreç felsefecisi David Ray Griffin (d.1939), iki eş anlamlı deyim olan doğal kötülük ile fiziksel kötülük kavramlarından birini tercih etmenin, bir anlayış farkını gösterdiğini belirtmektedir. Ona göre, John Hick (1922-2012) gibi düşünürler, bu tercihi kötülük işine karışan failin türüne göre yapmaktadır. Griffin'e göre kendisi ve başka düşünürler, “bu terimleri niyetlenilmiş kötülük ile maruz kalınmış kötüluğu birbirinden ayırt etmek için kullanırlar”. Bu durumda ahlaki kötülük, kötü niyetin kötü sonuçları için değil, sadece kötü niyetin kendisi için kullanılır; “doğal kötülük ise acı çekmeye neden olan failin türüne baksızın, tüm acı çekme biçimlerine” işaret etmek için kullanılır.¹⁷

2. Kötülüğü Masumlaştırma Çabası: Teodise

Tanrı'nın adaleti ve âlemin mevcut durumu hakkında kullanılan teodise kelimesi, Tanrı anlamındaki Yunanca *theos* ve adalet, tüze ve korumak anımlarına gelen Yunanca *dike* sözcüklerinden oluşmaktadır. Bu kelime, ilk olarak G. W. Leibniz (1646-1716) tarafından *Essais de Théodicée* (1710) isimli eserinde zikredilmiştir.¹⁸ Günümüzde din felsefesinde ve felsefi teolojide kullanılan bu kavramı Leibniz, “kötülüğün var olduğu dünyada, ilahî yönetimin nasıl anlaşılması gerektiğini belirlemek için” kullanmıştır.¹⁹ Buna göre teodise, Tanrı'nın kötülüğe niçin izin verdiği haklı gösterme açıklaması şeklinde kötülük problemine karşı verilen bir cevaptır, bir savunmadır.²⁰ Uygulamada teodise “bazen, hem kötülük problemi hem de onunla ilgili çözüm girişimlerinin sistematik bir incelenişinden oluşan bütün bir konunun genel adı, bazen de daha dar anlamda, kötülük problemi karşısında öne sürülmüş özel bir çözüm”²¹ önerisi anlamında kullanılmaktadır. Çoğu teodisenin merkezinde ise “özgür irade savunması” yer almaktadır.²²

¹³ ADAMS, Marilyn McCord; ADAMS, Robert Merrihew (1990), “Introduction,” (Ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams), *The Problem of Evil*, Oxford University Press, New York, s. 1.

¹⁴ HONDERICH, Ted (Ed.) (1995), *The Oxford Companion To Philosophy*, Oxford University Press, New York, s. 254.

¹⁵ HANÇERLİOĞLU, Orhan (1993), *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, s. 225.

¹⁶ ADAMS, M. M.; ADAMS, R. M. (1990):1.

¹⁷ YARAN (1997):25-26.

¹⁸ MACGREGOR, Geddes (1989), *Dictionary of Religion and Philosophy*, Paragon House, New York, s. 608; HANÇERLİOĞLU (1993):407; ORMSBY, Eric Lee (2001), *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)* (Çev. Metin Özdemir), Kitabiyat, İstanbul, s. 15.

¹⁹ MACGREGOR (1989):608; Bkz. LEIBNIZ, G. W. (1990), *Theodicy: Essays on the Goodness of God the Freedom of Man and the Origin of Evil* (Trans. E. M. Huggard), Open Court, Chicago and La Salle, Illinois.

²⁰ HONDERICH (1995):870.

²¹ YARAN (1997):79.

²² HONDERICH (1995):255.

Kötülük karşısında bir çözüm olması bekltisi olarak teodise, inancın yükselgi ve üstünlüğünü onaylama açısından kötüluğu masum hale getirme çabası gibi okunabilir. Nitekim Harçerlioğlu'na göre, "gerçekte teodise, uyuşturulamaz çelişkili sınıflardan olmuşsömürgen bir toplumda doğal bulunan kötülüklerin ve tüzesizliklerin dinsel-felsefesel haklılaştırılmasıdır. Bu haklılaştırmada kötülükler ve tüzesizlikler (adaletsizlikler), nesnel bir gerçeklik oldukları halde, bir yoksunluk konusu olarak ele alınmışlardır."²³

Sonuçta, teodisenin genel olarak iki anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz. Birinci anlamıyla o, "ilahi adaletin varlığı pek çok kötülik sebebiyle tehlikeye girmeden devam edeceğini gösterme çabasına" işaret etmektedir. Mesela, Milton'a (1608-1674) göre teodise, "Tanrı'nın insana muamelesini haklı çıkarma teşebbüsünden ibarettir." Kant'a (1724-1804) göre ise, "teodiseden aklın evrendeki maksada zıt olan bir şeyin temellerini oluşturacağı ithamına karşı, yaratıcının yüce hikmetinin savunulması anlaşılır." İkinci ve daha geniş anlamıyla teodise, Tanrı'nın yaratmaya ilişkin ilgi ve iradesini göstermek için kullanılır. Bu nedenle bu kavram, çoğu kez inayet kavramıyla eş anlamlı olarak kabul edilmektedir.²⁴ Bu şekilde kavram Kur'an'da ve İslam düşüncesinde çok kullanılan bir kavramdır.²⁵

3. Felsefi Serüven İçerisinde Kötülük Problemi ve Teodisenin Kısa Bir Öyküsü

Kötülük problemine yönelik teistlerin genel tutumu, "mükemmel bir şekilde iyi olan bir varlığın, daha büyük iyiliklerin ortaya çıkmasına imkân verebilmek için daima kötülüğü önleme tercih edeceğini reddetmek"²⁶ şeklidir.

Kötülüğün varlığı ile yüzleşme rasyonel bir çabayı beraberinde getirmiştir. Bu, kaçınılmaz olarak bir serüvenin sonucunda gerçekleşmiş bir çabadır. Gallowey'e göre, "kültürün en düşük düzeyinde kötüluğun varlığı insan için bir problem teşkil etmiyordu. İnsan, böyle bir durumun önlenilip önlenilemeyeceğini sormaksızın çevresindeki kötüluğun varlığını kabul ediyordu. Onun temel ve baskın ilgisi, varoluş mücadeleinde kendisini tehdit eden kötülüklerden kurtulmak ve onların üstesinden gelmektı." İnsan varoluşuna "bir dünya fikri" ve "sosyal düzen" olgusu girince, kötülik bir problem olarak ortaya çıktı.²⁷

Bunun nedeni, Gallowey'e göre kötü karşısında yer alan iyi diye adlandırılan şeyle ilgilidir. Bir olgu olarak "bir kültür sistemi içinde iyi gelişirse, aynı şekilde kötü de gelişir; değer yeni bir aşamaya girerken, kötü alışkanlık da yeni bir biçim alır." Bu bağ, açık bir şekilde "dini bilinçle" kavranmaya başlandı. Tecrübemize göre "dinin insana sağladığı iyi, insanı acıtan, onun canını yakan kötülüklerle net bir şekilde ters düber." Bir anlamda insan yaşadığı tüm olumsuzluklardan kurtuluşu dinde bulduğunu düşündü. Gallowey'e göre, ilk insanlar, "iyi ve kötüünün zıtlığını ilahi güçler âlemine taşıyarak" sorumluluğu kendi dışında bir yerbere bırakmış oldular. "İnsanın acı çekmesine ve kaybetmesine sebep olan, işini bozan ve amaçlarını engelleyen tabiatı güçlerin Tanrılar dünyasında bir karşılığı olduğuna inanıldığı için, bu güçlerin kötü tanrıların hâkimiyeti altında olduğu kabul ediliyordu."²⁸ Kötülüğün temellendirilmesinde öne çıkan kaynak, "ilahi, kutsal güçlerin varlığına" duyulan güvendir. Bu daha sonraki aşamada dünyaya ve içinde var olan hayat serüvenine bakışla değişime uğramıştır.

²³ HANÇERLİOĞLU (1993):407.

²⁴ ORMSBY (2001):15-16.

²⁵Kur'an:2/164; ALBAYRAK, Mevlüt (2001), İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi, Fakülte Kitabevi, Isparta, s. 109-111.

²⁶HONDERICH (1995):255.

²⁷ GALLOWEY, George (1960), The Philosophy of Religion, T.&T. Clark, Edinburgh, s. 512.

²⁸ GALLOWEY (1960):513.

Dünyada kötüluğun varlığını kabul etmemek mümkün değildir. İyiliğin olduğunu kabul ettiğimiz bir dünyada onun zitti olan kötüluğu de tecrübe etmekteyiz.²⁹

Daha sonraları “Teizmin kamburu”³⁰ olarak nitelendirilen bu problem, Aydın'a göre, “Tanrı'nın ilim, kudret, irâde ve iyilik sıfatlarının aynı kuvvetle” savunulamayacağını ve “bunu savunan her teist sistemin büyük bir çelişki içinde” olduğunu göstermektedir.³¹ Bu probleme yönelik çözüm çabaları ya kötülük ya da Tanrı kavramından hareketle ele alınmıştır.³² Kötülük konusunda geleneksel dinin açıklaması, Tanrı'nın güç ve kudreti ile ilgilidir. Böyle bir Tanrı, dünyadaki olayların her teferruatını kontrol etmektedir, ya da edebilmektedir. Tanrı bütün olayların sebebidir, ve onların varlık kazanmasına izin veren bir varlıktır. Olaylar sadece O'nun iradesine göre meydana gelebilir. O, hem iyilikleri hem de kötülikleri yaratıkları için irade eder. Tanrı'nın güç ve kudreti, her şeyi kuşatan bir güç ve kudrettir.³³

Tanrı söz konusu olduğunda öyküyü çok uzaklara taşıyarak konuşmaya başlamalıyız. Lactantius'a (MS. 240-320) göre Epikürus (MÖ 341-270) problemi ikilem biçiminde şöyle formüle eder:

“Tanrı, kötülikleri dünyamızdan ya atmak istiyor da atamıyor, ya atabiliyor da atmak istemiyor ya ne atabiliyor ne de atmak istiyor. Bu konuda başka bir durum olamaz. Atmak istiyor da atamıysa, bu güçsüzlüktür ki Tanrılığı yakışmaz. Ne atabiliyor, ne de atmak istiyorsa bu hem güçsüzlük hem kötülüktür ki, Tanrılığı hiç yakışmaz. Atabiliyor ve atmak istiyorsa-ki Tanrılığı yakışan budur- acaba niçin atmıyor?”³⁴

Tanrı'dan başlamanın yerine Sokrates, “bilgisizlik” kötülüğün der. *Protagoras*'da Sokrates, Protagoras'a iyiliğin haz ve hoşlanmayla, kötüluğun de acıyla özdeş olduğu önermesini kabul edip etmediğini sorar. O da, Sokrates'e “hiç kimsenin isteyerek (bilerek) kötülik yapmayacağı” görüşünü ispatlamasını söyler.³⁵ Platon (MÖ. 427-347) için evrendeki düzensizliğin kaynağı Tanrı değil, kötü ruhlardır.³⁶ Ona göre biri iyilik yapan, öteki de tersini yapacak güçte olan kötü ruh bulunmaktadır; dolayısıyla kötüluğun kaynağı madde değil, kötü ruhtur.³⁷ Plotinus (MS. 205-270) maddenin kötüluğun kaynağı olduğu fikrini savundu. Plotinus'a göre, “... dünyamıza kötülük, gerçekte, bir eksiklikten, bir yoksunluktan, bir hatadan gelir. Kötülük, bir maddeye sahip olma biçimini veya forma ulaşma çabasında başarısızlığa uğrayan maddeye benzer bir şeye sahip olma tarzıdır.”³⁸ Benzer bir düşünce, yani kötüluğun maddede fitraten var olduğu, agnostikler tarafından da savunulmuştur.³⁹

Geleneksel Hıristiyan öğretisine göre, ahlakî kötülük, fiziksel kötülükten önce meydana gelmiştir. Fiziksel kötülük ise, insana günahkârlığından dolayı bir ceza olarak daha sonra verilmiştir. “Ölüm ve bütün acılarımıza, insanın ilk itaatsizliğinin meyveleridir.”⁴⁰ Hıristiyanlık, ahlaki kötülüğü insanın özgür iradesinin kötüye kullanmasına atfederken, fiziksel kötülük

²⁹ WHITEHEAD (1996):49.

³⁰ İKBAL, Muhammed (2013), İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı (Çev. Rahim Acar), Timaş Yayıncılık, İstanbul, s. 114.

³¹ AYDIN, Mehmet (2001), Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayıncılık, İzmir, s. 153.

³² AYDIN (2001):157.

³³ WHITNEY, Barry L. (1985), Evil and the Process God, The Edwin Mellen Press, New York/Toronto, s. 39.

³⁴ HANÇERLİOĞLU (1993): 225.

³⁵ PLATON (1989), Protagoras (Çev. N. Şazi Kösemihal), MEB. Yayıncılık, İstanbul, s. 66 (354c), 68 (355d).

³⁶ PLATON (1998), Yasalar Cilt 2 (Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s. 135.

³⁷ PLATON (1998):134.

³⁸ PLOTINUS (1996), Enneadlar (Çev. Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Bursa, s. 35; GALLOWEY (1960):515-16.

³⁹ GALLOWEY (1960):516.

⁴⁰ GALLOWEY (1960):517.

hakkında farklı açıklamalar bulunmaktadır. Buna göre kötülük, özgür irademizin kötüye kullanılmasından, ya da günahkarlığından dolayı Tanrı'nın cezasıdır. Buradaki ceza tesadüf eseri verilmiş bir ceza değildir. Ceza, Tanrı tarafından doğrudan olarak bizim için verilmiştir. Diğer bir ifadeyle Tanrı, Adem ve Havva'nın kendi günahlarından dolayı cezalandırılmıştır.⁴¹

Augustinus (MS. 354-430), kötülüğün insan iradesinin genel sapkınlığına atfetmiştir. Onun ifadesiyle, “kötünün ne olduğunu aradım ve onun bir töz olmadığını keşfettim, kötülük yüce tözden yani Tanrı'ım, senden yüz çeviren, bu içten zenginlikleri reddeden, daha aşağı seviyedeki şeylere dönerek dışında gururla şişinen bir iradenin ahlak bozukluğudur.”⁴² Ona göre, yaptığımız kötüluğun sebebi, “her şeyi iyi olarak yaratın,”⁴³ iyiliğin kaynağı olan⁴⁴ Tanrı değil, özgür iradedir ve Tanrı'nın hükmü, onun sonuçlarından ortaya çıkan şeyden dolayı ceza olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁵

Doğadan kaynaklandığı ve onun yol açtığı olaylara kötü demek ne kadar doğru bir adlandırma olduğu tartışma götürürken, onun insanın durumuna göre böyle bir adlandırma mahküm edildiğini düşünebiliriz. Bu (ilk) günahla birlikte ortaya çıkan bir olay olarak tanımlansa da, doğa yasaları günah olsusundan önce de mevcuttu. Hıristiyan inancında kötüluğun kaynağı olarak görülen “insanın düşüşü”nde baş fail olan Adem yaratılmadan önce de alem vardı ve alemin o dönemlerinde de “doğal” ya da “fiziksel kötülük” olarak nitelendirilen depremler, fırtınalar, su baskınları gibi büyük afetler meydana gelmekteydi.⁴⁶ Bu olayların kötülük olarak nitelendirilmesi kabul edilirse, bunlar sadece insanın değil, bütün sonlu yaratıkların etkilendiği kötülüklerdir. Aslında bu noktada teolojik açıdan bakınca, bu tür afetlerin bir kısmının insanın ahlaki kötülüğünden dolayı Tanrı tarafından meydana getirildiğine üç kutsal kitap (Tevrat, İncil, Kur'an) da değinmektedir. Ancak, Aydın'ın belirttiğine göre, bu durumlarda doğal afetlerin “adaletsizlik” anlamında “kötülük” olduğu anlayışını, her üç din (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) mensupları da kabul etmemektedir.⁴⁷ Mesela, küresel ısınma, iklim değişiklikleri, ozon tabakasında oluşan delikler gibi doğanın maruz kaldığı gerçekler dikkate alınınca kötü/lük adını kimin alacağı başka bir soruna dönüşmektedir.

Doğadan kaynaklanan kötülük, bazılarına göre, Tanrı tarafından verilen inancı test etmek veya uyarmak için mevcuttur. Bir diğer anlatıma göre ise, ıstırap çekme, başkalarının iyiliğine katkıda bulunmak içindir. Buna göre bizim ıstırap çekmemiz, diğer insanları daha mutlu yapmak için dünyada Tanrı'nın işinin bir parçası olmalıdır.⁴⁸ Aydın'ın da ifade ettiği gibi, Tanrı'nın bir toplumu “ibret olsun” diye cezalandırması, veya ben “halime şükredeyim” diye başkasının perişan edilmesi, savunulamaz bir durumdur.⁴⁹ Çünkü böyle bir davranış, İbn Sina'ya göre, “düşmanına bir zarar veya elem vermek suretiyle, ondan hınç almak isteyen birinin davranışıdır ki, Allah'ın sıfatları açısından [O'nun hakkında] böyle bir şey söylemek imkânsızdır.”⁵⁰ Tanrı'nın, insanlar gibi intikam ya da öç alma duygusuyla eylemde bulunan bir

⁴¹ WHITNEY (1985):25.

⁴² AUGUSTİNUS (1999), İtiraflar (Çev. Dominik Pamir), Kaknüs Yayınları, İstanbul, s. 156.

⁴³ AUGUSTİNUS (1999):154.

⁴⁴ AUGUSTİNUS (1999):153.

⁴⁵ WHITNEY (1985):26; GALLOWEY (1960):516.

⁴⁶ GALLOWEY (1960):517; AYDIN (2001):157.

⁴⁷ AYDIN (2001):157.

⁴⁸ WHITNEY (1985):29, 31.

⁴⁹ AYDIN (2001):158.

⁵⁰ İBN SİNÂ (2004), Risaleler (Çev. Alparslan Açıkgöz ve M. Hayri Kırbaşoğlu), Kitâbiyât, Ankara, s. 33.

varlık olarak tasavvur edilmesi, Ludwig Feuerbach'ın (1804-1872) ifadesiyle “insanın iç doğasının dışavurumu, [ya da] kendini ifade edişi”⁵¹ olarak düşünülebilir. Ona göre,

“İnsan kendi nesnel benliğinden başka bir şey değildir. İnsan ne kadar düşünürse, ne kadar çok şey bilirse, Tanrı bilinci de o kadar gelişir; bir insan ne kadar değerliyse, Tanrı da o kadar değerlidir. Tanrı bilinci insanın kendi bilinci; Tanrı hakkında bildikleri insanın kendi hakkında bildikleridir. İnsanın kendi hakkında düşündükleri Tanrı hakkında düşündüklerine eş olduğu gibi Tanrı hakkında düşündükleri de kendi hakkında düşündüklerine eşit, bu ikisi aynıdır. İnsana göre Tanrı neyse, o insanın kendi ruhudur; kendi ruhu ve kalbi de onun Tanrısidir.”⁵²

Filozofun bu iddiasını onaylarsak, o zaman Tanrı'ya atfettiğimiz nitelikler, aslında kendi bilincimizin birer yansımalarıdır.

Ahlaki kötülükler ile doğal kötülükleri özdeşleştirmek, yanlış sonuçlara götürebilir. İnsanın ahlaki kötüluğunun varlığının sorumlusu olduğunu söylemek doğrudur, bununla birlikte her ne kadar Gallowey aksini düşünse de,⁵³ insanın doğal kötüluğun sorumlusu olduğunu söylemek de tamamen doğrudur. Bu okumalara göre “kötülüğün yaygınlaşmasının Tanrı'dan çok insana atfetmek, daha akla yatkın görünmektedir. Özellikle Tanrı'ya atfedilen doğal kötülükler (deprem, su baskını vs.) insanın çalışma ve didinmeleri sonucu büyük ölçüde önlenebilir, önlenmiştir de. İnsanla daha doğrudan ilgili olan ahlaki kötülük [ise], bugün tanıdığımız ve bildiğimiz insan yapısı söz konusu olduğu sürece, büsbütün ortadan kalkmayacaktır.”⁵⁴ Böyle genelleyici bir kabul bazı soruları doğurur. Çünkü dünyada gözleme bulunan bir insan, doğal afetlerin, kendi ahlaki düzeninin bir tezahürü olduğunu varsayıbilir. Mesela, Japonya'da 7 şiddetinde bir depremde insan kaybı çok az olurken, daha düşük şiddette bir deprem Türkiye ve Mısır ya da İran'da binlerce can almaktadır. Belki şöyle denebilir: doğal afetlerin insanlar arasında bütün coğrafyalarda, adalet ilkesi içinde paylaştırıldığını kabul etmek imkânsız görünüyor. Bu durum bir adaletsizlik doğuruyorsa, bunun yapıcısı sadece insan mıdır? Şayet her olumsuzluktan insan sorumluysa ve insanın yaratıcısı da Tanrı olduğuna göre, insanda mevcut olan yapıyı daha farklı yapamaz mıydı? Ya da insanda var olduğu söylenilen kötülük, tek başına insanın iradesiyle ortaya çıkıyorsa, böyle bir iradenin insanda olmasından kim sorumludur? Hıristiyan anlatımını kabul edersek, insan yaratıldığı zamandakinden farklı bir şeke nasıl gelmiştir? İnsanın yaşadığı süreç neden hep iyiye değil de, daha çok nefrete, fitneye ve masumların olduğu savaşlara doğru devinmiştir? Bu ve benzeri soruları iki farklı dünyaya bakarak cevap arayacağız.

İslam düşünce tarihinde ilk rasyonalist akım Mu'tezile, “Tanrı, kullarına asla zulmetmez” görüşündedir. İnsanlar yaptıkları fiilleri kendi özgür iradeleriyle yaparlar. İyilik ve kötülüklerin meydana gelişinde İlahi bir müdahale söz konusu değildir.⁵⁵ Ancak bu, Tanrı'nın acizliğinin değil, adaletinin bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Onlara göre, Tanrı'nın “âdil” (ve “hakîm”) olması, Onun çirkin (kabîh) fiil işlememiğini ve irade etmediğini, dolayısıyla Onun bütün fiillerinin güzel olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶

⁵¹ FEUERBACH, Ludwig (2004), Hıristiyanlığın Özü (Çev. Devrim Bulut), Öteki Yayınevi, Ankara, s. 36.

⁵² FEUERBACH (2004):36

⁵³ GALLOWEY (1960):517.

⁵⁴ AYDIN (2001):216.

⁵⁵ TOPALOĞLU, Bekir (1991), Kelam İlmi: Giriş, Damla Yayıncılık, İstanbul, s. 175; GÖLCÜK, Şerafeddin (1998), Kelam Tarihi, Esra Yayıncılık, İstanbul, s. 64.

⁵⁶ ÇELEBİ, İlyas (2002), İslam İnanç Sisteminde Akılçılık ve Kadı Abdulcebbar, Rağbet Yayıncılık, İstanbul, s. 165.

Mu'tezile'nin bu anlayışına karşı, aklı değil vahyi birincil temel alan Eş'ari ekolü, insanın özgür iradeye sahip olmadığını iddia ederek, "Allah'ın sınırsız kudretiyle, iyiliğin olduğu kadar kötülüğün de faili" olduğunu savunur. Onlara göre, fiilleri Allah yaratmış olsa da, ancak insan bu fiilleri kendisi edinir. Dolayısıyla insan, dini anlamda fiillerinden sorumludur.⁵⁷

Bir diğer rasyonalist akımın kurucusu Maturidi, bu konuyu insanın doğasının, fitratının özelliklerinden hareketle ele almış ve Tanrı'nın insana bu özellikleri vermesinin sebebini ise onu denemek için olduğunu belirtmiştir. Ona göre Tanrı insanı yaratırken, ona iyi ve kötüyü ayırt edebilecek bir güç vermiştir. Aklen güzel ile çirkini ayırt edebilecek, iyi ve kötü olanı bilebilecek güç ve bilgiye sahip olarak yaratılan insanın bu yaratılmasındaki gayesi, imtihana tabi tutulmasından dolayıdır.⁵⁸

İslam felsefesinde ise problem daha geniş olarak ele alınmıştır. Farabi'ye (873-950) göre, kötülük bu evrendeki herhangi bir şeye mevcut değildir. Ona göre kötülük, varlığı insan iradesiyle olmayan herhangi bir şeye asla mevcut değildir. Bilakis onların hepsi iyiliktir.⁵⁹ "Kötülük, maddenin ilahi nizamı tam olarak kabul edip yansıtacak kadar bir kuvvete sahip olmamasından" ortaya çıkar. Farabi'ye göre, aslolan, hayr ve nizamdır; kötülüğün şeylere girişi yalnızca arızıdır.⁶⁰

Arızı olan kötülük Farabi'ye göre ikiye ayrılır. İlk, Mutluluğun ziddi olan bedbahtlık, diğeri de kendisiyle bedbahtlığı ulaşan her şey. "Bedbahtlık," diyor Farabi, "ulaşılan amaç anlamında, bir kötülüktür ki, onun ötesinde, onunla ulaşılacak daha büyük bir kötülük mevcut değildir. İkinci kötülük, bedbahtlığı sevkeden iradeli fiillerdir."⁶¹

Farabi nefsin bütün tutkularının yani şehevî ve gazabî melekelerinin kötü olduğu fikrini kabul etmez. Aynı şekilde kıskançlık, zulüm, cimrilik, makam aşkı vb. gibi, kendisinde psikolojik arzu ve heyecan bulunan diğer melekeleri de kötü olarak düşünmez. Ona göre hem iyilik hem de kötülükte kullanılmak üzere uygun hale getirilen şey, ne iyidir ne de kötüdür. Bunların hepsi, kendisiyle bedbahtlığın elde edildiği şeye kullanıldığılarında kötüdürler. Fakat onlar, kendisiyle mutluluğun elde edildiği şeye kullanıldığılarında kötü olmayı, hepsi iyidirler.⁶² Farabi bu düşüncesiyle, insanın makam hırsı, kariyer arzusunun kötü olmadığını, ancak bunların arkasına sığınarak yapılan ve başkasına zarar veren eylemlerin kötü olduğunu söylüyor.

İbn Sina'ya (980-1037) göre, "görünüşte bu âlemde meydana gelen kötülükler, Aristo'nun ilkesine göre ('alâ 'asli'l-hakîm), alemin yaratılmasındaki maksat değildir; esas maksat sadece iyiliklerdir. Kötülükler ise, yoksunluk ve mahrumiyetten ibarettir."⁶³ "Kemâlin yokluğu" olan kötülüğün "kendi başına duran "salt" bir varlığı yoktur; çünkü kötülükle yakın alakası olan maddenin (onun çeşitli formlar almaya, durmadan değiştmeye, dağılıp yok olmaya müsait durumlarının) varlığı, zaten müstakil bir varlık değildir."⁶⁴ Filozofun ifadesiyle, kötülük, "ya mutlak kötülüktür ya da kötülük [iyilikten] fazladır ya da [iyilik ve kötülük] eşittir. Bu son

⁵⁷ ORMSBY (2001):35; GÖLCÜK (1998):109; ÇELEBİ (2002):278.

⁵⁸ EBU MANSÜREL-MÂTÜRÎDÎ (2002), *Kitâbü't-Tevhîd* Tercümesi (Çev. Bekir Topaloğlu), TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, Ankara, s. 282.

⁵⁹ FARABÎ (1987), *Fusul'ül-Medeni* (Çev. Hanîfî Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, s. 59.

⁶⁰ AYDIN (2001):154.

⁶¹ FARABÎ (1987):59.

⁶² FARABÎ (1987):60-61.

⁶³ İBN SİNÂ (2004):32.

⁶⁴ AYDIN (2001):155.

ikisi var değildir. Çünkü az iyiliğin olması için pek çok kötülüğü kabullenmek, pek çok kötülük demektir. Mutlak kötülüğe gelince, onun varlığı imkânsızdır, hikmet de onun yaratılmasını gerektirmez. [Kötülükten] fazla olan iyiliğin yaratılmasını ise hikmet gerekli kılar; çünkü cömert olanın onu [yaratmayı] terk etmesi ona yakışmaz. Çünkü bu, her şeyin düzeninin en eksiksiz bir şekilde daha önce bilinmesinin bir sonucudur ve varlık için gereklidir.”⁶⁵ İbn Sina’ya göre, “İlk Gerçek” salt iyiliktir. Bu yüzden Tanrı “hayırları akıtan, bereketleri indirendir. İyilik zatının ve ilk iradesinin gereğidir. Kötülük ise ilintisel ve ikincil iradesinin bir gereğidir.”⁶⁶

İbn Sina’nın iddialarından biri, “varolan her şey olması gerektiği gibidir.”⁶⁷ Bu yüzden de evrende tam bir düzenin olması için iyilikler kadar kötülüklerin de olması gereklidir. Evren, “iyilik ve kötülüğü ihdas eden ve sakinleri arasında hem salih hem de şâki kişileri ortaya çikaran unsurları ihtiva etmemiş olsaydı, âlemin tam bir düzeni olmazdı. Çünkü âlemde sîrf iyilik olsaydı ve başka hiçbir şey olmasaydı, o zaman bu âlem başka bir âlem olurdu ve böylece bu âlemin şimdikinden farklı bir terkip üzere olması gerekirdi. Yine, şayet âlemde kötülükten başka bir şey olmasaydı, bu âlem başka bir âlem olurdu. Hâlbuki mevcut durum/düzen üzere mürekkep olan âlem içinde hem iyilik hem de kötülük bir arada bulunmaktadır.”⁶⁸

Gazali’nin (1058-1111) görüşü ise, Aydin'a göre, farklı çizgide gelişse de temelde bu filozofların görüşüne yakındır⁶⁹ ve iyimserdir. Gazali, Tanrı'nın ilim, irade, kudret sıfatlarına dayanarak kötülüklerin yaşadığı bu âlemi, “mümkürnâ âlemler arasında en güzel ve en mükemmel” olarak kabul etmektedir. Bu kabulyle birlikte Gazâli, Allah’ın yer ve göklerde yarattığı şeyleerde bir kusur bulunamayacağını savunur. Tanrı, insanlara “rizik, ecel, huzur, sıkıntı, kudret, acizlik, iman, küfür, tâat ve mâsiyet” gibi her şeyi adil taksim etmiştir. O'nun adaletinde asla zulüm bulunmaz ve bu nedenle de evren bundan daha güzel ve daha mükemmel olamaz. Ona göre eğer bundan daha güzel ve daha iyisi olsa, Allah da bunu yapmasa, o zaman Allah, gücsüz olurdu. Bu Allah'a atfedilemez, çünkü hayır ve şer Allah tarafından hükmedilmiştir.⁷⁰ Gazali için asıl önemli olan öbür dünyada karşılaşılacak olandır: “Belki dünyalıktaki her eksiklik, ahirette bir kemâldir. Bir şahsa nisbetle ahiretteki noksantılık, diğerine nisbetle nimettir. Zira gece olmasa, gündüzün; hastalık olmasa, sıhhatin; Cehennem olmasa, Cennetin kadri bilinmezdi.”⁷¹ Bu nedenle “noksantılık ve kemâli yaratmak”, Tanrı'nın hikmetinin gereğidir.⁷²

Gazali gibi Leibniz'in iddiasına göre Tanrı, mümkün dünyaların en iyisini yaratmıştır ve bu onun iyiliğini göstermektedir.⁷³ Bu varolan dünya, mümkün bir dünyadır ve eşit derecede mümkün olan diğer dünyaların da sınırsızlığı söz konusudur.⁷⁴ Tanrı, “mükemmeliyetin en iyisini” seçmiştir. Bunun nedeni ise Tanrı'nın yüce akilla, yani vahiyle bağdaşan bir eylemle hareket etmesidir.⁷⁵ Bizim için salt düşünce imkânları olan şey, Tanrı için eylem imkânlarıdır.

⁶⁵ İBN SİNÂ (2004):62.

⁶⁶ İBN SİNÂ (2004):62-63.

⁶⁷ İBN SİNÂ (2004):62.

⁶⁸ İBN SİNÂ (2004):32.

⁶⁹ AYDIN (2001):155.

⁷⁰ İMAM GAZALÎ (1975), İhyâ-u Ulûmid-din (Çev. Ahmed Serdaroglu), 4. Cilt, Bedir Yayınevi, İstanbul, s. 474-475.

⁷¹ GAZALÎ (1975):474.

⁷² GAZALÎ (1975):475.

⁷³ LEIBNIZ (1990):187.

⁷⁴ LEIBNIZ (1990):127.

⁷⁵ LEIBNIZ (1990):128.

İnsan için eylem imkânları kendi aktüel durumundan kaynaklanan şeyle sınırlıdır, fakat düşünce imkânları için hiçbir sınır yoktur. Mesela, bu dünyadan hareketle birçok yönden farklı bir dünyayı kavrayabilirim.⁷⁶

Leibniz *Monodoloji*'de işaret ettiği üzere, "Tanrı kesin olarak yetkindir... Bundan varlıklar yetkinliklerini Tanrı'nın etkisinden, yetkinsizliklerini sınırsız olmaya gücü olmayan kendi tabiatlarından alıyorlar sonucu da çıkar. Çünkü onları Tanrı'dan ayıran bu noktalardır. Asıllarındaki bu yetkinsizlik cisimlerin tabii işlemezliğinde kendini gösterir."⁷⁷ Buna göre Leibniz, şeylerin mahiyetinde varolan yetkinsizliği dünyada varolan kötüluğun kaynağı olarak görür. Bütün bu kötülükler, Tanrı'nın iradesinin bir sonucu değildir. Ona göre mümkün dünyaların en iyisinde varolan kötülükler, sınırlamalar, kötüluğun varlığı ile ilgili unsurlarının yetkinsizlikleri ve sınırlamaların bir sonucudur.⁷⁸

Leibniz, klasik kötülük sınıflamasını dikkate alarak problemi tartıĢır. Kötülüğün, metafiziksel, fiziksel ve ahlaki kötülik olarak üç başlık altında ele alınabileceğini belirtir. Bu sınıflandırmada, metafiziksel kötülik, eksiklige; fiziksel kötülik, acı çekmeye; ahlaki kötülik ise günaha dayanmaktadır. Kötülük neden vardır, neye yarar? Fiziksel ve ahlaki kötülik zorunlu değildir, ancak bu kötülükler onları mümkün kılan ezeli hakikatlere uygundur.⁷⁹ Leibniz'in temel iddialarından biri, "Tanrı *ilk olarak* iyi, *sonuç olarak* en iyisini ister." Kötülük söz konusu olduğunda, Tanrı ne ahlaki kötüluğu ne de fiziksel kötülüğü mutlak olarak ister.⁸⁰ Kötülük, genellikle daha çok iyiliğin tadını daha almayı, bazen de acı çekenin daha mükemmel olmasını sağlarken,⁸¹ günah ya da ahlaki kötülik ise başka bir kötülüğü önlemenin ya da iyiliği temin etmenin yolu olarak katkı sağlar.⁸² Leibniz, Tanrı'nın iradesiyle bu dünyanın önceden belirlenmiş bir uyumu olduğunu kabul ediyor ve bu uyum için ahlaki kötüluğun gerekliliğini düşünüyordu.⁸³

Leibniz, iyi ile mukayese edilince kötüüklerin relativ olarak küçük olduğunu kabul eder. Bu kabulyle o, kötüükleri yardımsever bir Tanrı'nın gayesi ile uzlaştırmaya çalışır. Çünkü kötüükler, zorunlu olarak, sonlu varlıkların dünyasına işaret eder. Ahlaki kötülige gelince Leibniz, onu metafizik kötülik ile özdeşleştirmeye eğilimlidir. Onun geliştirdiği düşünce çizgisi, tecrübenin kompleks bir bütündeki zorunlu yapısı olarak kötülüğü açıklamaya çalışanlar tarafından takip edilmiştir. Bütün bu teorilerin ana ilkesi, sonluluğun zorunlu yetkinsizliğidir.⁸⁴

Leibniz'e göre Augustinus'un iddia ettiği gibi bütün insanlar Adem'in günahı yüzünden lanetlendikleri düşüncesi makul ve kabul edilebilir değildir. Temel soru şudur: Başkasının işlediği günah neden benim ya da bir başkasının lanetlenmesine neden olmaktadır?⁸⁵ O zaman "kötülük nereden gelmektedir? Eskiler, kötüluğun nedenini, Tanrı'dan bağımsız ve

⁷⁶ FARRER, Austin (1990), "Editor's Introduction," G. W. Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God the Freedom of Man and the Origin of Evil* (Trans. E. M. Huggard), Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, s. 31.

⁷⁷ LEIBNIZ, G. W. (1988), *Monodoloji* (Çev. S. Kemal Yetkin), MEGSD Yayınları, İstanbul, s. 9.

⁷⁸ GALLOWAY (1960):524.

⁷⁹ LEIBNIZ (1990):136.

⁸⁰ LEIBNIZ (1990):137.

⁸¹ LEIBNIZ (1990):137.

⁸² LEIBNIZ (1990):137.

⁸³ BRACKEN, Joseph A. (2005), "The End of Evil," (Ed. Joseph A. Bracken), *World without End: Christian Eschatology from a Process Perspective*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan & Cambridge, U.K., s. 2.

⁸⁴ GALLOWAY (1960):525.

⁸⁵ LEIBNIZ (1990):60.

yaratılmamış olduğuna inandıkları maddeyi görürlerdi fakat her varlığı Tanrı'dan çıkaran bizler, kötülüğün kaynağını nerede bulacağız?”⁸⁶ Leibniz'e göre kötülüğün etkin bir nedeni yoktur, o tamamen “yoksunluk” (privation) sonucu ortaya çıkar.⁸⁷

Leibniz aklın ışığı ve vahyin aydınlığını bize, Tanrı'yı ve insanın kötülükle olan bağını öğreteceğini kabul eder. Bunun nasıl ortaya koyulacağıyla ilgili iki büyük zorluk söz konusudur. Bunlardan biri “insanın özgürlüğünden” kaynaklanır. Bu özgürlük anlayışı, ilahi öz ile bağıdaşmaz görünmektedir. İkincisi ise, Tanrı'nın eyleme biçimimle ilgilidir. Bu davranış biçimini Tanrı'nın kötülüğün varlığına dahil olduğu ve ona katkı yaptığı anlayışlarını kabule götürmüştür. Bu da “Tanrı'nın iyiliğine, kutsallığına ve adaletine zıt” bir durum olduğu sonucunu doğurmuştur.⁸⁸ Leibniz bu zıtlığın ortadan nasıl kaldırılabileceğine ilgilenmektedir.

Birbirlerini seven insanların dünyasında kötülük rölatiftir. Çünkü sevgi Tanrıda kendisini bulur. Leibniz için dünyanın sevilmeye uygun varlığı, Tanrı'nın kendisinin sevilmeye layık olması yüzündendir. Çünkü “Tanrı, tüm düzen” olduğundan, “her türlü güzellik, onun ışıklarının yayılmasıdır.”⁸⁹ Bu kabul onu dindarlık ve mutluluk tanımına götürür. Ona göre gerçek dindarlık ve gerçek mutluluk, “Tanrı sevgisi”dir. Ancak bu sevgi aydınlığını, sıcaklığını, tutkusunu kavrayış gücüyle (insight) elde eder. Böyle bir sevgiyle, insan yaptığı iyi işlerden ve erdemden haz duyar.⁹⁰ Bu, insanı kendini daha mükemmel yapma ve başkalarına kötülük/haksızlık yapmama amacıyla götürür. Bu nedenle Leibniz'e göre, “hemcinsini sevmeyen bir insanın dindarlığından bahsedilemeyeceği gibi,”⁹¹ “yardımseverliğin var olmadığı yerde hiçbir dindarlık var olamaz ve yine nezaket ve iyilikseverliğin olmadığı yerde hiç kimse samimi, içten bir din[darlık] sergileyemez.”⁹² Hem ahlaki hem de dindarca davranışları sergileme bilgiye dayanmalıdır. “Erdem, akla dayalı olduğunda, Tanrı'yla ilişkili olduğunda,” bilgiye dayalı demektir. Tanrı'nın yetkinliklerini bilmeden hiç kimse Tanrı'yı sevemez ve bu bilgi de “doğu dindarlığın ilkelerini içermelidir.”⁹³ Hiç kimse insanları, komşusunu sevmeden, Tanrı'yı sevmeden dindar olamaz. Ona göre, Tanrı'yı sevmemenin temelinde onun iyilik ve adaletini yanlış anlama yer almaktadır. Nitekim “akıl ve Kutsal Kitap, her ikisi de bize her şeyden önce Tanrı'yı”, aynı zamanda “kendimiz gibi komşumuzu sevmemiz gerektiğini söyler.”⁹⁴

Tanrı'yı bu tartışmaya dahil ederek başlayan Epikuros'un soruları, 18. yüzyılda David Hume (1711-1776) tarafından yine Epikuros'a atfedilerek formüle ediliyor. Hume, *Dialogues Concerning Naturel Religion (Tabii Din Üstüne Diyaloglar)* isimli eserinde teizmin savunduğu anlayışın çelişkilerle dolu olduğunu ileri sürerek, Philo'nun ağızından, kendisinden çok önceleri sorulan ve hala yanıtlanmamış dediği şu soruları yönelmiştir: Tanrı, “kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde, [O] erksizdir [güçsüzdür]. Gücü yetiyor da, [kötülüğü önlemek]

⁸⁶ LEIBNIZ (1990):135.

⁸⁷ LEIBNIZ (1990):136, 352.

⁸⁸ LEIBNIZ (1990):123.

⁸⁹ LEIBNIZ (1990):51.

⁹⁰ LEIBNIZ (1990):51.

⁹¹ LEIBNIZ, G. W. (1986), *Théodicée Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma* (Çev. Hüseyin Batu), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, s. VIII.

⁹² LEIBNIZ (1990):52.

⁹³ LEIBNIZ (1990):52.

⁹⁴ BROWN, Gregory (1998), “Leibniz's Moral Philosophy”, (Ed. Nicholas Jolley), Cambridge Companion to Leibniz, Cambridge University Press, Cambridge, s. 426-428.

istemiyor mu? O halde [O], kötücüdür [iyi niyetli değildir]. Hem gücü yetiyor, hem canı istiyor mu? [hem de iyi ise], O halde kötülük nereden geliyor?”⁹⁵

Hume'a göre kötülük bir gerçektir. Ona göre kötüluğun ortaya çıkışının bir takım nedenleri vardır. Kötülüğe yol açan nedenlerin başında, insanın doğal yapısı gelmektedir. “Kötülüğe yol açan birincil koşul”, diyor Hume, “bütün yaratıkları gerek acılar gerek hazırlarla eyleme kuşkirtan ve onları benliği-koruma gibi büyük bir çabada uyanık tutan hayvan yaradılışının o düzen ve ekonomisidir.”⁹⁶

Hume'a göre ikinci neden olmasaydı, “acı çekme yeteneği bir başına acıyi yaratamazdı; bu ikinci koşul [ise], dünyanın genel yasalarla yönetilmesidir ve bu da, çok yetkin bir varlık için hiç de zorunlu değildir.” Hume burada şu soruyu yöneltiyor: “Tanrısal varlık bütün kötülükleri, her nerede bulunsalar, yok edemez miydi ve nedenlerin ve etkilerin herhangi bir hazırlığı ya da uzun uzadiya ilerlemesi olmadan bütün iyilikleri yaratamaz mıydı?”⁹⁷ Hume üçüncü bir nedenden söz eder. Buna göre “teker teker her varlığa bütün güç ve yetilerin kit kanaat dağıtılmış olmasıdır.” Bu neden kötüluğun varlığını gerekçelendirmektedir.⁹⁸

Hume'un ileri sürdüğü dördüncü bir neden ise, “büyük doğa makinesinin bütün zemberek ve ilkelerinde kendini gösteren özensiz işçilik”tir. Evrende bir maksada hizmet etmiyor gibi görünen ve ortadan kaldırılmışıyla bütünde gözle görünür bir bozukluk ve düzensizlik yaratmayacak pek az parça olduğu kabul edilmelidir. Parçaların hepsi birbiriyle ilişkilidir ve geri kalanlarını az ya da çok etkilemeden, birine dokunulamaz.”⁹⁹ Fakat aynı zamanda bu parçalar, Hume'a göre “yararlılıklarının geçerli olduğu sınırlarda kalacak biçimde özenle ayarlanmış değildir; hepsi de her firsatta şu ya da bu aşırılığa kaymaya eğilimlidir.” “Sanki”, diyor Hume, “bu büyük yaradılışa yapıcısı son elini vurmamıştır.”¹⁰⁰ Hume'a göre doğal (ya da fiziki) kötüluğun hepsi ya da büyük bir bölümü bu dört nedenin bir araya gelmesinden kaynaklanmaktadır. Hume sonuçta şu hükme varıyor: “Bütün canlı yaratıklar acı duyamaz olsalar, ya da dünya belirli istemelerle yönetilseydi, kötülük hiçbir zaman evrene giremezdi.”¹⁰¹

Hume'un bu yaklaşımı Tanrı'nın kudret, yetkinlik ve iyilik sıfatlarının eşit şekilde savunulamayacağı noktasında odaklaşmaktadır. Onun yaklaşımı Tanrı'yı inkar değil, teizmin bu meseleye yaklaşımını eleştirmek ve probleme bir çözüm yolu göstermektedir.

Hume, ötekileştirme, mobing, bulunduğu konum ve gücü kendi çıkarına sınırsızca kullanarak ya da bir güçce ve otoriteye sırtını yaslayarak yapılan haksızlık ve adaletsizlikler, “kul hakkı yemeler,” iç savaşlar, din ya da Tanrı adına yapılan katliamlar gibi günümüz tecrübe dünyasında çok fazla karşılaştığımız kötülüklerin kaynağını “boş inanç” olarak görmektedir. Ona göre “dinin asıl görevi, insanların gönlünü düzenlemek, davranışlarını insancılaştırmak, ölçülülük, düzen ve söz dinleme ruhunu aşılamaktır.”¹⁰² Ancak din bu görevini unutup “kendisini gösterip sivrildiği ve insanlar üzerinde ayrı bir ilke olarak etkide bulunduğu zaman,

⁹⁵ HUME, David (1995), *Din Üstüne* (Çev. Mete Tunçay), İmge Yayıncıları, İstanbul, s. 209.

⁹⁶ HUME (1995):216-217.

⁹⁷ HUME (1995):217.

⁹⁸ HUME (1995):218.

⁹⁹ HUME (1995):221.

¹⁰⁰ HUME (1995):221.

¹⁰¹ HUME (1995):222.

¹⁰² HUME (1995):232.

asıl alanından ayrılmış, hiziplerle tutkulara yalnızca örtü olmuştur.”¹⁰³ Böyle bir din, Hume’ın tabiriyle, “boş inanç”tır. Dünyada insanlığın yaka silktiği, “hizipler, iç savaşlar, zulümler, devlet içinde fesat, baskı, kölelik [gibi kötülükler]- bunlar hep boş inançların insanların zihinlerine egemen olmasının her zaman verdiği iç karartıcı sonuçlar. Herhangi bir tarihsel anlatıda dinsel ruh ne zaman anılsa, ardından onunla ilgili mutsuzluk ayrıntılarının geleceği kesindir.”¹⁰⁴ Hume, kötülüğe kaynaklık eden böyle bir inançtan rahatsızlığını şöyle dile getirmektedir: “Gerçek dine ne kadar çok saygım varsa, bayağı boş inançlardan da o kadar tiksiniyorum, itiraf ederim ki, bu gibi ilkeleri bazen saçmalığa, bazen inançsızlığa kadar itmekten özel bir zevk alıyorum.”¹⁰⁵

Üzerinde Hume’un etkisini gördüğümüz Kant, gençlik dönemindeki yazılarında “evrenin düzenliliği ve iyiliği” hakkında düşüncelerini ortaya koyarken, sonraları ise varlıklardaki eksikliği ve kötülüğü görmeye başlamıştır. Kant’ın yaşadığı bu değişimde, “açıkça itiraf etmeliyim ki beni yıllar önce dogmatik uykumdan ilk defa uyandıran ve spekulatif felsefe alanındaki araştırmalarıma tamamen yeni bir yön veren”¹⁰⁶ dediği Hume’un etkisi büyktür.

Batı din felsefesinde kötülük problemi tartışmasında sıkça dile getirilen büyük doğal felaket, 1 Kasım 1755’in sabahında saat 9:40’da yaşanan Lisbon depremidir. “Lisbon Felaketi Üzerine Bir Şiir” adlı meşhur şiirinde Voltaire’ın (1694-1778) hedefi İngiliz şair Alexandre Pope (1698-1744) idi. Leibniz tarafından formüle edilen C. Wolff (1679-1754) tarafından sistemleştirilen ve şiirde Pope tarafından meşhur edilen optimizm şu iddialı sözde ifade bulmuştı: “Her şey iyidir” veya Pope’un ifadesiyle “Her ne varsa, yerli yerindedir/adalete uygundur”. Voltaire’e göre bu tabir, “hayatımızın elemlerini aşağılamaktan başka bir şey değildir.”¹⁰⁷

“İyimser düşünce”nin bir ifadesi olan Leibniz’in teodisini eleştirenlerden biri olarak Kant 1756’da Lisbon depremi ve genel olarak depremler üzerine üç bilimsel makale yazmıştır. O, bu makalelerin birinde, tüm sosyal kargaşaların, depremlerin, yanardağ patlamalarının yol açtığı felaketlerin insanı düşünmeye davet ettiğini yazar. Kant’ın ilginç tespitine göre, bu olaylar Tanrı tarafından bir müdahaleyle değil, doğallığın olağan bir sonucu olarak gerçekleşmektedir. İnsan da bu duruma alışktır. Dahası Kant, Lisbon depremi gibi felaketlerin eğitici olduğunu ileri sürdü. Bu iddia bağlamında, insan bu olayları bir felaket değil, onları inceleyerek doğa kanunlarını kendi refahına dönüştürmesine imkân sağlayan durum olarak görmelidir.¹⁰⁸

Kant, teodiseleri, “aklin dünyadaki hikmetli gaye karşıtı şeylerin varlığına işaret ederek yaptığı şıkayettelere karşı, Yaratıcı’nın üstün hikmetinin savunmaları”, ya da “Tanrı’nın gayesini savunma” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰⁹

“Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine” isimli makalesinde Kant, teodise konusundaki düşünce ve eleştirilerini Kutsal Kitap’taki Eyüp hikâyesinden hareketle farklı bir bakışla değerlendirir. O, bu makalesiyle, “önceki her ilahi adalet öğretisinin vaat ettiği şeyi gerçekleştirmekte başarısız olduğunu, yani dünya-yönetiminin ahlaki bilgeliğini, dünyanın

¹⁰³ HUME (1995):232-233.

¹⁰⁴ HUME (1995):232.

¹⁰⁵ HUME (1995):232.

¹⁰⁶ KANT, Immanuel (2001), *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (Trans. James W. Ellington), Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge, s. 5. Bkz., DALKILIÇ, Bayram (2000), *Türkiye’de Din Felsefesi’ne Doğru*, Kendözu Yayıncıları, Konya, s. 43.

¹⁰⁷ ORMSBY (2001):19.

¹⁰⁸ ORMSBY (2001):20, 16. Dipnot.

¹⁰⁹ KANT, Immanuel (2001a), “Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine” (Çev. Muhsin Akbaş), Doğu-Batı 4/14, s. 195.

öğretikklerinin deneyimi temelinde yöneltilen şüphelere karşı savunamadığını¹¹⁰ göstermeye çalışmıştır.

Kant'a göre, kötülük problemiyle Tanrı'nın sıfatlarını uzlaştırmaya çalışmak üç temel sorun ortaya çıkarmaktadır:¹¹¹ (i) Yasa koyucu ve yaratıcı bir varlık olarak Tanrı'nın kutsallığı ile dünyada ahlakî kötülüklerin var olması bir çelişkidir. (ii) Yönetici ve muhafaza edici olarak nitelendirilen bir Tanrı'nın iyiliği ile sayısız kötülükler ve rasyonel varlıkların dünyada karşılaşışı acı ve ıstırıplar bir çelişkidir. (iii) Adaletli bir yargıç olarak kabul edilen Tanrı ile bu dünyada zalimin cezasız kalması ve masumun da ıstrap ve acıya maruz kalması ciddi bir çelişkidir. Buna göre, Kant'ın deyimiyle “Tanrı'nın avukatı” olan bir teodise savunucusunun ya (i) dünyadaki gayeliliğe aykırı sanılan şeyin öyle olmadığını veya (ii) gayeliliğe aykırı olmakla beraber mutlak bir gerçek olmadığını, fakat eşyanın özünün kaçınılmaz bir sonucu olarak düşünülmesi gerektiğini ya da (iii) Mutlak bir gerçek olmakla beraber, varlıkların yüce Yaratıcısının değil, insan veya üstün ruhlar gibi, iyi veya kötü başka bir sorumlu varlığın işi olduğunu kanıtlaması gereklidir.¹¹²

Kant ahlaki kötülük nedeniyle Tanrı'nın iradesine karşı yöneltilen eleştirilere karşı Tanrı'yı haklı çıkarmak için verilen şu cevapları da problemlı bulur. Bu cevaplar; (i) İlahi hikmet bizim tarafımızdan kavranılamayan tamamen farklı kurallara göre hükmeder. (ii) Dünyada ahlaki kötülük vardır ve bu durum sonlu varlık olarak insan doğasının sınırlı olmasından ileri gelir. Bu nedenle de Yaratıcı bu konuda suçsuzdur. Kant'a göre eğer durum böyleyse, kötülüğün kendisi haklı bir neden içerebilir ve kötülüğün suçu insana isnat edilemezdi, o zaman böyle bir şeyi ahlaki kötülük olarak adlandıramazdık. (iii) Ahlaki kötülük olarak adlandırdığımız kötülükte, sorunun kaynağı insan hatasıdır, bu nedenle Tanrı ondan dolayı sorumlu tutulamaz.¹¹³

Bunların yanı sıra Kant, teodise savunması yapanların “dünyadaki acılar nedeniyle ilahi iyiliğe” yöneltilen suçlamalara karşı verdikleri cevaplara da dikkat çeker: (i) İnsanın kaderinde, hayattaki hoşlanılan şeylerle karşılaşıldığında aşırı miktarda acı bulduğunu, diğer bir ifadeyle iyilikle mukayese edildiğinde kötülüğün dünyada daha fazla olduğunu kabul etmek yanlıştır. Bu kabul karşısında Kant da, birine, “bütün hayat oyununu ilk kez oynanan şartlarda değil, fakat daha memnun kalacağı başka herhangi bir şartta (tabi ki bir periler ülkesinde değil, fakat bizim bu dünyamızda olmak şartıyla) başından sonuna kadar tekrar oynamaya istekli olup olmadığı sorulsa nasıl cevap verirdi?” sorusu sorulmalıdır, der. (ii) Bir hayvan tabiatında acı veren duyguların hız verenlerden daha fazla oluşu, insanda olduğu gibi doğuştandır. Kant'ın bu savunmaya cevabı ise şöyledir: “Eğer durum böyleyse, başka bir soru ortaya çıkar; gerektiği şekilde değerlendirildiğinde bu hayat arzu edilebilir değilse, varlığımızın Yazarı bizi bu hayata niçin çağırdı? Bizim bu hayattan hoşnutsuzluğumuz, Cengiz Han'a söyle söyleyen Hintli kadının memnuniyetsizliği gibidir: ‘Eğer bizi korumak istemiyorsan, o zaman bizi niçin zaptettin?’” (iii) Kötülüğün var olduğu bu dünyaya, Tanrı iyiliğinden dolayı ve gelecek bir mutluluk için bizi yerleştirmiştir. Kant'a göre böyle bir savunma, hiçbir şekilde ilahi takdirin

¹¹⁰ KUEHN, Manfred (2011), Immanuel Kant (Çev. Bülent O. Doğan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 367.

¹¹¹ ASLAN, Adnan (2008), “Kötülük Problemi: Spekulatif-Teorik Yaklaşımı Karşı Dinî-Pratik Yaklaşım”, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 19, s. 87-114, İnternet Erişim: http://www.isam.org.tr/documents/dosyalar/_pdfler/islam_arastirmalari_dergisi/sayi19/087_114.pdf (27.07.2014), s. 93-94.

¹¹² KANT (2001a):196.

¹¹³ KANT (2001a):198.

haklı bir nedeni olarak sunulamaz. Çünkü bu, makûl ahlaki bir inanç tarafından söylenen ve şüpheciye sabır tavsiye edebilen fakat onu tatmin etmeyen hâkim bir yargıdır.¹¹⁴

Bütün bu sorgulamalar sonucunda Kant, “Tanrı’nın avukatları”nın, savundukları teodiseler ile dünyadaki tecrübe过的en öğrenilenlerden hareketle Tanrı’nın en yüce hikmete sahip olduğunu kanıtlamaya çalışıklarını, ancak bunun, böyle bir yöntemle kanıtlanamayacağını belirtmektedir.¹¹⁵ Dolayısıyla Kant, kötüluğun var olduğu evrenden hareketle Tanrı’nın gayesini ya da iyi ve adaletli olduğunu temellendirmeye çalışan bütün teodiselere ve evrende varolan kötüüklerden hareketle Tanrı’nın var olmadığını ispatlamaya çalışan bütün anti-teodise teşebbüslerini başarısız bularak karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre saf aklın bilgi alanı, fenomen dünyasıyla sınırlı olduğu için bilgimizin zorunlu sınırları söz konusudur. Bu da kötüüğün varlığının saf aklın değil, pratik aklın konusu olduğunu göstermektedir.¹¹⁶

Kant’ın teodise eleştirisinde öne çıkan nokta, insanın yeteneklerini dikkate alması gerektidir. İnsan bu dünyada, duyular-üstü gayelere değil, kendi şartları içinde kullandığı aklına başvurmalıdır. Diğer taraftan Kant, teodise savunması yapanların “gelecek dünyada başka bir olaylar düzeni geçerli olacaktır” ve ahlaki kusur ve yanlışların değerlendirilmesi orada olacaktır, iddiasına da olumlu bakmaz ve bunu gereksiz bir hipotez olarak görür. Ona göre insanın akibeti ve ilahi adalet arasında burada olduğu düşünülen uyumun daha fazlasının gelecek dünyada gerçekleşeceği beklenemez.¹¹⁷

Tüm bu eleştirilerinde Kant’ın ulaştığı sonuç, hiçbir teodise, dünyanın idaresinde faal olan ahlaki hikmeti, hayat tecrübe过的en kaynaklanan şüphelere karşı haklı çıkarmayı başaramaz. Aynı şekilde bunun aksi de yapılamaz, yani böyle bir ahlaki hikmeti, aklımız da çürütemez.¹¹⁸

İnsan, içinde yaşadığı bu dünya düzende ortaya koyabileceği şeyleri deneyimlerinde bulabilir. Kant’da göre Tanrı’nın ahlaki hikmetinin delili, Yaratıcı’nın yasalarına itaat eden ve özgürce davranışın bir varlık düşüncesidir. Bu da, duyular-üstü âlemin bilgisine sahip olan ve bu hayatın tecrübe dünyasının temelinde nasıl bulunduğu gören kişi tarafından anlaşılabılır.¹¹⁹ Kant’da göre her teodise, doğanın bir yorumu olmalıdır. Bu teodise Tanrı-doğa ilişkisini açıklamalıdır. Kant teodiseyi ya kuramsal ya da otantik olarak betimler. Birinci tür teodise, yani kuramsal teodise, başka kaynaklardan öğrenilen maksatların ışığında yasa koyucu tarafından kullanılan açıklamaları yorumlar. İkinci tür teodise ise, yasa koyucunun kendisi tarafından yapılmaktadır.¹²⁰ Diğer bir ifadeyle otantik teodise, “kurallar koyan bir yasa koyucu olarak görülen Tanrı’nın öz-yorumudur.”¹²¹ Buna göre otantik teodisenin, “dünyanın yazarı olarak kabul edilen Tanrı’nın öz-yorumunun otoritesi”ne dayandığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Kant bu konuda, “Tanrı’yı ussal olarak erdemli ve bilge bir varlık olarak tasavvur ettiğimize göre ve Tanrı, ancak kendi aklımız yoluyla yaratısında açıkça görüldüğüne göre, kendi buyruğunu

¹¹⁴ KANT (2001a):200-201.

¹¹⁵ KANT (2001a):196.

¹¹⁶ ASLAN (2008):94.

¹¹⁷ KANT (2001a):201.

¹¹⁸ KANT (2001a):201.

¹¹⁹ KANT (2001a):202.

¹²⁰ KANT (2001a):202.

¹²¹ MAKKREEL, Rudolf A. (2010), “Otantik Yorumdan Otantik İfşaya Doğru: Kant İle Heidegger Arasındaki Mesafeyi Aşmak” (Çev. Kurtul Gülenç), (Editörler: Özgür Aktok&Metin Bal), Heidegger, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, s. 311.

yorumcusu olarak karşımıza çıkar” der.¹²² Otantik teodisede, Tanrı, akıl sayesinde, evrende ortaya koyduğu iradesinin yorumlayıcısı olur. Ancak “bu muhakeme eden (kuramsal) akıl tarafından değil, bizzat kendisi yasama otoritesine sahip en yakın açıklayıcı ve evren kitabının yorumlama sorumlusu olan, Tanrı’nın sesi olması düşünülebilen yetkili pratik bir akıl tarafından açıklanan bir yorumdur.”¹²³ Kant'a göre, böyle bir otantik teodise yorumu, aynı şekilde kuramsal teodise yorumu Kutsal Kitap'ta Eyüp hikâyesinde ifade edilmiştir.

Bu hikâeye göre Eyüp, “kendisi ile barış içinde olmak ve iyi bir vicdanı olmak” dışında, dünyadaki bütün varlığını, yani sağlığını, malını-mülkünü, çocuklarını kaybetmiştir. Arkadaşları Eyüp’ün yaşadığı tüm bu acı ve ıstırapları ilahi adalete başvurarak açıklıyorlardı.¹²⁴ Kant’ın kuramsal dediği teodise yorumunu yapan bu kişiler, Eyüp’ün yaşadığı tüm kötülükleri, işlemiş olduğu günahın bir cezası olarak görüyorlardı. Onlara göre, “Tanrı haklı olanı (sağlıkla, malla ve nesille) mükâfatlandırır, fakat ahlaksız olanı da (hastalıkla, kötü talihe ve kayıpla) cezalandırır”. Fakat bu yorum karşısında, Eyüp, acı çekmesine neden olan tüm bu kötülükleri hak edecek hiçbir yanlış yapmadığını düşünür ve bunu ısrarla savunur. Burada Eyüp’ün arkadaşlarının kabulü doğru kabul edilirse, yani “cezalandırma teorisi, kapsamlı bir ilahi adalet teorisi olarak sunulursa, masum çocukların veya bir köy ahalisinin helak olması gibi”¹²⁵ olaylar da makul görünecektir.

Arkadaşlarının yaptığı açıklamalar karşısında Eyüp, insan zaafları hakkında Tanrı’nın kendisini zayıf bir varlık olarak yarattığını kabul etmekle beraber, kendinden tamamen emin bir şekilde hayatı boyunca vicdanının onu suçlamadığını düşünür. Bu yüzden o, koşulsuz olarak ilahi hükmü öğretisini kabul etti ve dedi ki; “Tanrı eşsizdir ve dileğini yapar.”¹²⁶ Burada, Eyüp, iyi inancından emin olduğundan hiçbir şekilde kutsal şeylere saygısızlık ederek konuşmadığını inanır; ancak anlamadığı ve kavrayışının ötesinde olan şeyler hakkında “akılsızca konuştuğunu” da kabul eder. Onun günahkâr ya da kötü olduğunu söyleyenler, ona bir bakıma zihin dünyalarında var ettiğleri inançlarının Tanrı’sının arkasından saldırıyorlardı. Kant'a göre, “kişinin anlayışının değeri yerine sadece kalbin doğruluğu, insanın şüphelerinin samimi ve açık itirafları ve birinin gerçekten hissetmediği uydurma kanaatlerden sakınması, işte bunlar, ilahi yargıç önünde dürüst insan Eyüp’ün dindar dalkavuklara tercih edilmesine neden olan niteliklerdir.”¹²⁷ Çünkü “Eyüp, ahlakını inancına değil, fakat inancını ahlakına dayandırdığını ortaya koydu. Bu tür inanç, kişisel çıkar kazanan ve teveccüh arayan bir dinde değil, fakat iyi bir davranış dininde bulunur.”¹²⁸

Kant’ın otantik teodise yorumuna örnek olarak karşımıza çıkan Eyüp, “farkında olmadan işlediği günahlar için pişmanmış gibi yapmayı reddederek”, “kişisel haysiyeti de koruyan bir elemen kabullenilişi”ne de örneklik etmektedir. Kant’ın asıl öne çıkarmak istediği bu olsa gerek: “önemli olan hayatı anlamlandıırken, “kalbin dürüst olması” ve “insanın gerçekten hissetmediği halde pişmanlık duyuyormuş gibi yapmaktan kaçınması”dır.”¹²⁹

Kant, Eyüp örneğinden hareketle, “imanın asla Tanrı’nın planlarına ya da doğaya dair içgörünün bir neticesi olamayacağını” iddia etmektedir. Bu durumda insan cehaletini ve

¹²² MAKKREEL (2010):312.

¹²³ KANT (2001a):203.

¹²⁴ KANT (2001a):203.

¹²⁵ PETERSON; HASKER; REICHENBACH; BASINGER (2006):193.

¹²⁶ KANT (2001a):203; Eyüp 23:13.

¹²⁷ KANT (2001a):204.

¹²⁸ KANT (2001a):205.

¹²⁹ MAKKREEL (2010):312.

şüphelerini kabul etmelidir. Bu kabulden sonra, insanın iman alanında ihtiyacı olan şey sadece “kalben içtenlik,” “şüphelerini açıkça kabul etmek” ve “hissedilmeyen inancı hissediyormuş gibi yapmaktan nefret etmek”dir. Burada Kant’ın olumsuzluduğu temel nokta, “insanların inanmasalar bile inanıormuş gibi yapmaları” iken, yükselttiği nokta ise “kalben içtenlik”dir. Kant’ın bu vurgusuna göre “Eyüp’ün imanı, en büyük baskın altında bile dürüstlükten ödün vermeme yönündeki ahlaki eğiliminden gelir.” Çünkü o, “ahlakını iman üzerine değil, imanını ahlak üzerine kurmuştur.”¹³⁰

Kant için kötülük, teologik bir problem olmaktan ziyade ahlaki bir problemdir. Bu yüzden Kant, kötülüğün felsefi teodisenin ötesinde olan bir problem olarak görmektedir.¹³¹ Kant'a göre, teodise bilimin bir görevi değil, bir inanç konusudur. Ona göre “otantik teodise bize böyle işlerde önemli olanın düşünme değil, fakat aklımızın güçsüzlüğünü kabulde dürüstlük ve düşüncelerimizin ifadesinde samimiyet (ne kadar dindar olursa olsun yalana elverişli olmayan bir samimiyet) olduğunu öğretti.”¹³² Bir bilim olarak teodise, Tanrı hakkında kısmi ve sınırlı da olsa teorik bir bilgi sahibi olabileceğimizi varsayar. Oysa, Kant’ın iddiasına göre, tecrübeümüz sınırlarını aşan şey hakkında teorik bilgiye sahip olamayız. Bu iddiasının temelini şöyle ifade eder, “inanca yer açabilmek için bilmeyi bir yana atmak zorunda kaldım.”¹³³

Kant’ı, “felsefi teodiseye başvurmaksızın kötülüğün sorgulanmasını başlatan modern filozof”¹³⁴ olarak sayabiliriz. Modern kötülük tasavvurları, dünyanın içinde bulunduğu durumdan hareketle Tanrı’dan insanların sorumluluğu üzerine alma anlayışına geçmiştir.¹³⁵ Buna göre “kötülük sorunu teologik ya da dünyevi terimlerle ifade edilebilir ama esasen dünyanın bir bütün olarak anlaşılabilirliği hakkında bir sorun olmaya devam etmektedir.”¹³⁶

Buna iki farklı örnek verilebilir. Biri Arendt’ın diğeri de Süreç filozoflarının kötülük tasavvurlarıdır. Augustinus’un Modern dönemdeki yorumcularından biri olarak düşünebileceğim Arendt, Adolf Eichmann olayından¹³⁷ hareketle, kötülüğün birbiriyle bağlantılı üçlü yapıda görür: Bireysel, sosyal ve politik ayrıcalık. Eichmann’ın durumu savcılara göre, büyük kötülük adını alacak bir kökenin adıydı. Onun kötülüğün kaynağı olması ne toplumsalda ne de politik ayrıcalıktan kaynaklanıyordu. O bireysel istencinde öyle biriydi. Arendt farklı düşünüyordu. Ona göre “muhtemelen o öldürme içgüdüsüne bile sahip değildi.” O, Arendt’ın ifadesiyle, düşünebilme, isteme ve yargılama yeteneği olmayan “banal,”¹³⁸ yani “sıradan, degersiz, ya da herkesin anladığı”¹³⁹ türden biriydi. Ben buna Türkçe’de kullanımıyla mürafık demeyi doğru buluyorum. Çünkü o, ne ve kim olduğunu bilmeyen kişidir. Modern terimlerle

¹³⁰ KUEHN (2011):368.

¹³¹ ASLAN (2008):93.

¹³² KANT (2001a):205.

¹³³ KANT, Immanuel (1993), *Ari Usun Eleştirisi* (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, s. 29.

¹³⁴ BERNSTEIN (2010):14.

¹³⁵ NEIMAN, Susan (2006), *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi* (Çev. Ayhan Sargüney), Ayrıntı Yayıncılık, İstanbul, s. 13-14.

¹³⁶ NEIMAN (2006):18.

¹³⁷ Nazi Almanya’sında milyonlarca Yahudi’nin gettolara ve toplama kamplarına, ölüme gönderilmesinden sorumlu SS yetkilisi Adolf Eichmann, Nazi rejiminin başından sonuna kadar ve özellikle de II. Dünya Savaşı sırasında Yahudilere karşı, insanlığa karşı suçlar işlemiştir. 11 Mayıs 1960’ta Buenos Aires’in kenar mahallelerinden birinde yakalandı ve İsrail’e getirildi. 11 Nisan 1961’de Kudüs Bölge Mahkemesi’ne çıkarıldı. Arendt bu olaydan, Eichmann duruşmasından hareketle kötülüğün sorgulamaktadır (ARENDET, Hannah (2009), *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs’te* (Çev. Özge Çelik), Metis Yayıncılık, İstanbul).

¹³⁸ GRUMETT, David (2000), “Arendt, Augustine and Evil”, *Heythrop Journal* 41:2, pp. 154-169, s. 160.

¹³⁹ SAMİ (1985):90.

söylenirse, çıkarlarını ve (muhtemelen, uygun bir terimle) meslek kariyeri veya konumunu koruma peşinde “küçük kişisel karaktere” sahip biriydi. Hatta, onun emriyle öldüren insanlar da “sadist ya da doğaları gereği katiller degillerdi.”¹⁴⁰ Nitekim Eichmann, cinayet suçlamasını asılsız bularak, “insanlık tarihinin en büyük suçlarından biri” olarak görülen bu dava karşısında “Yahudilerin öldürülmesiyle hiçbir ilgim yok. Hayatım boyunca ne bir Yahudi’yi ne de Yahudi olmayan birini öldürdüm-hayatım boyunca kimseyi öldürmedim. Bir Yahudi’yi veya Yahudi olmayan birini öldürme emri vermedim, kesinlikle böyle bir şey yapmadım” diyerek kendini savunmuştur.¹⁴¹ Eichmann, tek suçunun “her zaman erdem olarak medheden” itaat olduğunu, Nazi liderlerinin sahip olduğu erdem, yani itaati istismar ettiklerini, dolayısıyla kendisinin suçlu değil kurban olduğunu dile getirmiştir.¹⁴² Bu, onun “kendisini bir insan değil de sadece bir görevli olarak”¹⁴³ görmesinden ileri geliyordu. Arendt bu olayı şöyle özetliyor: Eichmann “son dakikalarında, insanın kötülüğüyle ilgili bu uzun dersin bize ne öğrettiğini özetliyor: sanki- korkunç, fikre ve zikre direnen *kötülüğün sıradanlığı*.”¹⁴⁴ Arendt’e göre “kötülüğün sıradanlığı”nı gözler önüne seren Eichmann ve onun gibileri, kötü doğalara sahip değildi, fakat bazı temel insan iyiliklerinden yoksundular. Onlar kötü istence de sahip değildi, onlar iyi istenci yetersiz kişilerdi.¹⁴⁵ İtaatin övündüğü, itaat kültürünün hâkim olduğu toplumlarda, bu insan örneklerini bolca bulmak mümkündür.

İnsanlık Durumu’nda, Arendt modern toplumu iştıha arzusuna dayalı insanların toplumu olarak görür. Bu toplum hem tüketim hem de hırs güdüleriyle, hem ahlaki çöküşe yol açmakta hem de zamana ait iyi anlayışını tersine çevirmektedir.¹⁴⁶ Böyle bir insan kendi çıkarı için, sadece kendi yaşamı adına her şeyi mübah görebilmekte, yaptıklarını da ‘iç huzuru’ içinde temellendirebilmektedir.

Politik-ayricalık ise, Eichmann örneğinde olduğu gibi, kişinin kendisini doğal insan ve ahlaki düzenden dışında tutmasıdır.¹⁴⁷ “Öldürmeyeceksin,” “kul hakkı yemeyeceksin,” “yalan söylemeyeceksin,” “kardeşini seveceksin,” daha iyi bir hayatın temel referansları olan tüm bu ilkeler bir anda politik-ayricalıkla yeni ve farklı bir uygulayım alanı yaratabilir. Arendt’ın günümüze taşıdığı Augustinus’un düşüncesine göre kötüluğun aslı sorumlu ve sebebi Tanrı değil, Tanrı’nın insana verdiği özgürlükten kötüye kullanmasıdır.¹⁴⁸

Probleme kozmolojik çözümle yaklaşılan diğer bir akım da süreç felsefesidir. Süreç felsefesi, genellikle varlıktan (being) ziyade oluşu (becoming) vurgulayan, töz (substance) fikrine karşın süreci (process) temele alan, dolayısıyla gerçekliği süreç kavramıyla açıklayan Alfred North Whitehead (1861–1947) ve takipçilerinin felsefesidir.¹⁴⁹ Gerçekliğin ya değişim ya da süreklilik olduğunu savunulduğu felsefelerin aksine, bu felsefe gerçeklik anlayışında değişim (change) ve sürekliliği (permanence) bir araya getirmiştir ve bir bütün halinde sistemleştirmiştir. Whitehead, bu felsefesiyle, her şeyin birbirine bağlı ve birbiriyle ilişkili olduğunu savunarak klasik metafizik anlayışın iddiası olan bağımsız varlık fikrine karşı

¹⁴⁰ GRUMETT (2000):160.

¹⁴¹ ARENDT (2009):32.

¹⁴² ARENDT (2009):253.

¹⁴³ ARENDT (2009):294.

¹⁴⁴ ARENDT (2009):258.

¹⁴⁵ GRUMETT (2000):160.

¹⁴⁶ GRUMETT (2000):161.

¹⁴⁷ GRUMETT (2000):161.

¹⁴⁸ GALLOWAY (1960):516.

¹⁴⁹ REESE, William L. (1980), Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought, Humanities Press, New Jersey and Harvester Press, Sussex, s. 459.

çıkmuştur. Buna göre, evrendeki her şey, birbirinin varoluşlarıyla ilgilidir. Süreklik ve değişimin yaşandığı bu evrende, tecrübe de statik değildir ve her bir tecrübe diğer tecrübelerle bağlantılıdır. Dolayısıyla tecrübe, daima bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmak zorundadır.¹⁵⁰

I. Dünya Savaşı'nı tüm sarsıcılığıyla yaşayan oğlu Eric'i uçağının düşmesiyle kaybeden, bu acı tecrübeyle düşünce ve duyu dünyası tamamen değişen Whitehead, modern dönemde sistemleştirdiği süreç felsefesiyle, geçmiş felsefi gelenek üzerine yapılan sıradan felsefi vurguyu değiştirmiştir.¹⁵¹ Bu felsefede kötülük, ne Augustinuscu teodise anlayışını, yani "insanın düşüşü, "asli günah" ve "kefaret" konularını ne de son dönemde felsefecilerinden John Hick'in yeniden formüle ettiği Ireneauscu teodise anlayışını kabul eder. Bu teodise anlayışı, mükemmel olmayan/eksik olan bir dünyada, hayatı ya da acılarla insanı, daha iyi yapma fikrine dayanmaktadır.¹⁵²

Teodise, Whitehead'in ifadesiyle, "Yüce Serüven" hakkında konuşmaktadır. Diğer bir ifadeyle "teodise, 'Tanrı, kötülüğün sona erdirilmesinde, yaratılışın kökenidir' şeklindeki paradoksun sonucudur. Tanrı, büyük "serüven"dir: ortaya çıkışında (advent), yani kötülüğün sonunda Tanrı, zamanın serüvenini başlatır. O zaman serüvenin İlahi dualitesinde, kötülük, varlığın bedelidir; teodise ise, Tanrı'nın güçsüzlüğün bir özrü olmak yerine, varlığı savunma/temellendirmektedir (justification of existence). Burada varlıkla kastedilen şudur: Tanrı'nın sevgisi, ilişkisellik alanını arzular. Ancak bu ilişkisellik alanı, gerçek ilişkiselliğin, gerçek sürecin, gerçek zamansallığın yaşadığı gerçek bir dünyada bulunur. Büyük serüvende varlık, Tanrı'nın yaratma rüyasının ötesindedir. Dolayısıyla kötülük, Tanrı'nın mükemmel bir mümkün dünya rüyasının ötesinde, bir dünyanın gerçekliğinde ısrar etmesinin bir bedeli olarak mevcuttur."¹⁵³

Süreç teodisesine göre, Tanrı kötü değildir, yani kötülüğün kaynağı Tanrı değildir; kötülük, bil-fil varlıkların kendini kendilerini oluşturmalarının, daha açık bir ifadeyle seçme özgürlüğüne sahip olmalarının bir sonucudur.¹⁵⁴ Dolayısıyla Whitehead, kötülüğün (hem fiziksel hem de ahlaki kötülüğün), özgürlük ve sınırlılık arasında bulunan doğal bir gerilimden kaynaklandığını kabul eder. Çünkü bireysel bil-fil durumun kendini oluşturma kararına karşı kendini oluşturduğu çevrenin kaçınılmaz kısıtlamaları söz konusudur.¹⁵⁵ Whitehead'in kötülük problemine yaklaşımına bakıldığından, felsefi şemasında özgürlük ve sınırlılığı mükemmel bir şekilde bir araya getirildiği görülmektedir. Onun felsefesinde özgürlük, her bil-fil durumun kendini oluşturma kararıyla garantilenirken, sınırlılık ise bil-fil durumun meydana geldiği dünyanın şartları ve ardından gelecek yeni bil-fil durum üzerinde olacak sınırlı etkisi söz konusu olduğunda, onun elde ettiği sınırlı gerçeklik açısından bulunur. Bu yüzden, Whitehead, kötülüğü hem gerçekliğin kaybı (loss of actuality) hem de imkânın kaybıyla (loss of possibility) ilişkilendirir.¹⁵⁶ Bu bağlamda "kötülük, kendini fiziksel acıda, zihinsel acıda ve daha aşağı derecedeki tecrübenin adına daha yüksek tecrübenin kaybında gösterir. Bütün kötülüklerin ortak

¹⁵⁰ ÇELİK, Kevser (2011), Alfred North Whitehead'in Medeniyet Teorisi, Basılmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, s. 6-11.

¹⁵¹ ALBAYRAK, Mevlüt (2001a), "Alfred North Whitehead: Hayatı ve Eserleri", Alfred North Whitehead, Dinin Oluşumu (Çev. Mevlüt Albayrak), Alfa Yayıncıları, İstanbul, s. 3.

¹⁵² ALBAYRAK (2001):181.

¹⁵³ FABER, Roland (2005), "God's Advent/ure: The End of Evil and the Origin of Time", (Ed. Joseph A. Bracken), World without End: Christian Eschatology from a Process Perspective, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan & Cambridge, U.K., s. 112.

¹⁵⁴ AYDIN, Mehmet (2000), Âlemden Allah'a, Ufuk Kitapları, İstanbul, s. 101.

¹⁵⁵ BRACKEN (2005):2.

¹⁵⁶ BRACKEN (2005):4-5.

karakteri şudur: Onun olguda gerçekleşmesi, saf dışı tutulmaya yönelik belli bir amacın gerçekleşmesinin varlığını içerir. Bu amaç, kötülükten sakınmayı güvence altına almaktır. Kötülüğün istikrarsızlık olayı ise evrendeki ahlakî düzendir.”¹⁵⁷

Süreç teolojisi ortaya koyduğu teodise anlayışını temellendirebilmek için gücü sınırlı olan, yaratıklarıyla birlikte eylemde bulunan bir Tanrı anlayışını savunmaktadır. Aydin’ın ifade ettiği gibi, “sınırlı Tanrı” anlayışının modern felsefede savunucu bulmasının temel nedeni, “kötülük probleminin üstesinden gelme arzusudur.”¹⁵⁸

Whitehead, geleneksel teistik anlayışın savunduğu her şeye gücü yeten (Kadir-i Mutlak) bir Tanrı anlayışı ile kötülük probleminin çözülemeyeceğini düşünmektedir.¹⁵⁹ Bu felsefede Tanrı’nın dışındaki sınırlı yaratıklar da belli bir güçe sahiptirler, dolayısıyla Tanrı, kendisi dışındaki varlıklarla birlikte eylemde bulunur. Ayrıca Tanrı, geleneksel teolojideki gibi zorlayıcı değil, ikna edicidir. Buna göre Tanrı, yaratıkları kötülükten uzağa, iyi yönünde cezbetmeye çalışabilir, fakat onları zorlayamaz.¹⁶⁰ Zorlayıcı değil, ikna edici olan Tanrı, kendi iradesini kabul ettirmek için, ne insana ne de evrene karşı güç kullanır. Tanrı’nın bundaki temel gayesi, varlıkların kendi yaptıklarından zevk almasıdır, yoksa bu, Tanrı’nın gücsüz ve sonlu olduğu anlamına gelmez.¹⁶¹

Whitehead’e göre, Tanrı, her yaratıcı aşamaya giren ve yine de değişimde daha yüksek düzeyde olan bilfiil varlıksa, kötülüğün belirtisi olan içsel uyumsuzluktan sorumlu tutulmamalıdır.¹⁶² Tanrı kendi mahiyetinde kötüünün, acının, bozulmanın/kötüleşmenin (degradation) bilgisine sahiptir; fakat onları iyi olan şeyle yener.¹⁶³ Whitehead’ın bu iddiasına kaynaklık eden düşünce, Hıristiyan düşüncesidir. Bu yüzden süreç felsefesinde Tanrı’nın kötüluğu iyilikle yenmesi düşüncesi önemli bir yere sahiptir.¹⁶⁴ Süreç teolojisine göre, Tanrı kötülükten doğrudan değil dolaylı olarak sorumludur, ancak bu sorumluluğundan dolayı o suçlanamaz. Çünkü “Tanrı dünyanın potansiyel koordinasyonu”nun sorumlusu olsa da “kötülük ve zıtlıklar, yaratıkların nihai kararları olması”ndan dolayı ortaya çıkmaktadır.¹⁶⁵

Geleneksel teizmin aksine süreç teolojisi, gerçek kötülüğün var olduğunu kabul etmemektedir. Onun iddiasına göre, bütün şeyle düşünüldüğünde, çok daha iyi olacak olaylar vardır. Ortaya çıkan bazı olayların yerine, daha sonra başka mümkün olaylar ortaya çıkmış olabilirdi ve bu da daha iyi olacaktı.”¹⁶⁶ Sonlu varlıklar, kendileri için ilahi amaçlara uygunluğunu başaramayabilirler. Dolayısıyla bu durumda kötülük vardır. Ancak kötülük zorunlu değildir, onun imkânı zorunludur.¹⁶⁷

Süreç felsefesinin temel iddialarından olan evrenin canlı bir organik bütün ve her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu iddiası dikkate alındığında, süreç teolojisinde evrendeki ıstırap ve

¹⁵⁷ WHITEHEAD (1996):95.

¹⁵⁸ AYDIN (2000):101.

¹⁵⁹ ALBAYRAK (2001):181.

¹⁶⁰ PETERSON; HASKER; REICHENBACH; BASINGER (2006): 203.

¹⁶¹ ALBAYRAK (2001):185-186.

¹⁶² WHITEHEAD (1996):98.

¹⁶³ WHITEHEAD (1996):155.

¹⁶⁴ ALBAYRAK (2001):198.

¹⁶⁵ ALBAYRAK (2001):199.

¹⁶⁶ COBB, John B.,Jr.; GRIFFIN, David R.(2006), Süreç Teolojisi (Çev. Tuncay İmamoğlu-Ruhattin Yazoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul, s. 84.

¹⁶⁷ COBB; GRIFFIN (2006):85.

elemin de bir anlamı bulunmaktadır.¹⁶⁸ Whitehead'in ifadesiyle, "kötülük, pozitif ve yıkıcıdır, iyi olan şey ise pozitif ve yaratıcıdır."¹⁶⁹ Bu bize, iyilik kadar kötülüğün de, evrende bir anlamı olduğunu, bil-fiil varlıkların kendilerini oluşturmmasına katkı sağladığını göstermektedir.

Whitehead'e göre, evrende hiçbir şey sabit olmadığı gibi, "kötülük [de], kendi mahiyetinde sabit değildir. Kötülüğün yol açtığı kötüleşme durumu başarıyla tamamlandığında, olması gerekenle şeyle benzerliği hariç, bizzat kendi içinde kötü değildir."¹⁷⁰

Günümüz süreç felsefecisi ve teoloğu Griffin'e göre, Tanrı kötülüğün ortadan kaldırılamaz, "çünkü Tanrı işlerin herhangi bir durumunu tek taraflı yapamaz." Tanrı, "kişilere iyiliğin gerçekleşmesi için imkânlar sunar, o kişiler ilahi plana uymakta başarısız olduklarında, Tanrı planlarını yeniden ayarlar ve o kişileri bir sonraki ideal imkânlar takımını icra etmek için cezbetmeye çalışır, burada nihai amaç onların tecrübelerinin yükseltilmesi ve zenginleştirilmesidir."¹⁷¹ Kötülük problemine yaklaşımı Whitehead'inkine oldukça yakın görünen¹⁷² Müslüman filozof Muhammed İkbal'e (1877-1938) göre, İslam da böyle bir iyimserlik öğretisine sahiptir. Kur'an'a dayanan bu öğreti, sürekli gelişen evrende, sürekli gelişen insanın kötülüğe karşı nihayetinde zafer kazanacağı umudunu, dolayısıyla dünyanın daha iyiye doğru gideceği iyimserliğini taşır.¹⁷³ İkbal, Kur'an'ı referans alarak "Adem'in Düşüşü"nü süreç filozoflarına yakın yorumlamaktadır. Onun yorumuna bakılırsa, Kur'an bu olaya "insanın ilkel bir içgüdüsel istah halinden, şüpheye ve itaatsizliğe yetenekli olan şuurlu bir özgür benlik sahibi olma haline yükselişini belirtmek" amacıyla dikkat çekmektedir. Dahası ona göre, "insanın [bu] ilk itaatsizlik fiili, onun aynı zamanda ilk özgür seçme fiiliydi." Bundan dolayı "Kur'an'ın anlatımına göre, Ademin ilk günahı bağışlamıştı." Bu durumda Kur'an'a göre, Adem'in Cennetten çıkarılmış ahlaki bir bozukluk değildir; Hıristiyanlığın ceza olarak gördüğü yeryüzü de "kötü olan insanlığın asli günah yüzünden hapsedildiği bir tür işkence-odası" değildir. Söz konusu olay, İkbal'in ifadesine göre, "insanın bilgi arzusu" ile ilgidir.¹⁷⁴ Şeytan Adem'in yasak meyvenin ağacından yemeye ikna ettiğinde, Adem aslında "kötü olduğu için değil, doğası itibarıyle aceleci olduğu için bilgiye kısa yoldan erişmeye çalıştı. Bu eğilimi düzeltmenin tek yolu Adem'i acı dolu olsa da onun entelektüel melekelerinin açılmasına daha uygun bir çevreye yerleştirmekti. Dolayısıyla Adem'in acı dolu bir fizikî çevrenin içine konmasının amacı bir ceza vermek değil; insanın düşmanı olduğu için diplomatik olarak Adem'i sürekli büyümeye ve gelişmenin zevkinden mahrum bırakmaya çalışan şeytanın amacını boşa çıkarmaktı."¹⁷⁵ Buna göre, insanın kötülüğün olduğu dünyada bulunma amacı bu kötülüklerle rağmen kendi çabasıyla kendi benliğini oluşturup geliştirmesi ve bu süreçte yaptığı eylemlerinden zevk almasıdır. Ayrıca Kur'an' dikkate alınırsa, "insan olmak" demek her türlü sıkıntı ve acayı çekmeyi kabul etmektir. Ancak bu sadece sıkıntı çekelim diye yaratılmış varlıklar olduğumuz anlamını değil, bu sıkıntıların bize kazandırdıklarıyla daha iyiye doğru sürekli geliştiğimiz varlıklar olduğumuz anlamını ihtiva etmektedir.¹⁷⁶ Söz konusu olay, eğer

¹⁶⁸ YAZOĞLU, Ruhattin (2011), "Süreç Teolojisinde Kötülük Sorunu", (Derleyen: Recep Alpyağıl), Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I, İz Yayıncılık, İstanbul, s. 825.

¹⁶⁹ WHITEHEAD (1996):96.

¹⁷⁰ WHITEHEAD (1996):96-97.

¹⁷¹ PETERSON; HASKER; REICHENBACH; BASINGER (2006):203.

¹⁷² AYDIN (2000):102.

¹⁷³ İKBAL (2013):115.

¹⁷⁴ İKBAL (2013):118-119.

¹⁷⁵ İKBAL (2013):120.

¹⁷⁶ ALBAYRAK, Mevlüt (2001b), "İkbal'de Tanrı'nın Kudreti ve Kötülük Problemi", Tasavvuf (İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi), Yıl: 3, Sayı: 7, Ankara, s. 191-192.

kötülük olarak adlandırılacaksa, bunun sorumlusu Tanrı değil, özgür iradesiyle yaptığı seçimden dolayı insan görülebilir.

Sonuç

Bu çalışmada, içinde yaşadığımız sınırları belli bu dünyada her an karşılaşlığımız ya da duyup-gördüğümüz kötülük olgusuna geniş bir pencereden bakmaya çalıştık. Probleme tek bir çözüm sunmanın mutlaklığı yerine, felsefi serüvende kötülük problemi kavrayışımızda ve çözüm çabalarımızdaki değişiklikleri göstererek, kendimize ve kendimizin dışındaki varlıklara, yaşadığımız dünyanın anlam ve değerine yönelik düşünsel değişimim imkân dâhilinde olduğunu göstermeyi denedik.

Dünyada, hayatımızda, hatta içimizde kötülük daima vardır ve de var olacaktır. Kötülüğün felsefi bir problem olarak ve onun çözümü olarak ileri sürülen felsefi teodise çabalarının kısa serüvenine baktığımızda, felsefenin ya da filozofun görevi, böyle bir dünyada bizim gibi varlığın, yani kötüüğe meyilli insanın hayatını daha iyi ve daha yaşanabilir bir hayat haline getirme imkânını arama çabasıdır. Bu imkânı arama sürecinde çoğunlukla sorunu sorgulama, teoloji alanından hareketle yapıla gelmiştir. Ancak, Nelson Pike'in da ifade ettiği gibi, "kötülük problemi din açısından Tanrı'nın varlığı için ciddi bir problem olmadığı gibi teoloji için de bir tehlike değildir." Çünkü Tanrı'nın varlığı bir inanç unsuru olup inananları tarafından da koşulsuz olarak kabul edilmiştir.¹⁷⁷ Öyleyse sorunun kaynağı nerede aranmalıdır? İslam dini üzerinden konuşacak olursak, Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, adil ve saf iyilik olan bir varlıktır. Ki inananları da buna şüphesiz inandıklarını dillendirmektedir. Böyle bir Tanrıya inanan insan nasıl kötü olabilir? Ya da ne kadar kötü olabilir? Şayet kötü olabiliyorsa, hem de aklına gelebilecek ve yapabileceği her türlü kötülüğü yapabiliyorsa, ki kendi toplumumuz da dâhil, Müslüman dünyası bunu doğrulamaktadır, o zaman sorun inandığı Tanrı'da ya da inançta mıdır? Yoksa kendinde mi? Ya da kötüluğun kendisinde mi? Açı çekenleri öbür dünyada mutlu bir karşılık beklediği kimin savunusu ya da tesellisidir?

Açı çekerek, daha iyiye ulaşılacağı, Tanrı'nın iyiliğine inanmak için yeterli kanıt sunmaz.¹⁷⁸ Bizler başımıza ne gelirse gelsin, bizde varolan yeti, kapasiteyle "yıkımıza yol açabilecek" şeylere karşı cesaretle karşı durabilmemekteyiz.¹⁷⁹ Tanrı, şayet her şeyin sorumlususuya, sadece bu yetiyi bize vermiş olmakla sorumluluğu üzerimize almamızı istemiş olacaktır. Ancak bu sorumluluk bir kavrayış olarak eksik kaldığında, ben-öteki tartışması bir felakete dönüşmektedir.

Arendt'i referans alarak konuşacak olursak, sorun "kötülüğün sıradanlığı"dır. Burada kötülüğün sıradanlığıyla kastedilen, "sadece gerçeklere sıkı sıkı bağlı bir düzey"de olmadır. Eichmann örneğinde olduğu gibi insan "canı" olmasa da "ne yaptığıni hiç fark etmemiş" haliyle en büyük kötüükleri yapmaktadır. Arendt'in ifadesiyle bu tamamen "fiksizlikten başka bir şey değildi" ve "sıradan"dı; Bir anlamda bu, makam ve mevki hırsının bir başkası üzerinde ete kemiğe bürünmesidir. Arendt'e göre "gerçeklikten bu kadar uzak ve fiksiz olmak, belki de insanların bünyesinde bulunan bütün şeytani içgüdülerin vereceği zarardan daha büyük bir yıkıma yol açabilir."¹⁸⁰ Dolayısıyla kötüluğun temelinde "fiksizlik", düşünmeden eylemde bulunma

¹⁷⁷ TOPALOĞLU, Aydin (2001), Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımadığın Felsefi Boyutları, Kakanus Yayınları (Furkan Kitaplığı), İstanbul, s. 209.

¹⁷⁸ ALLEN (1990):208.

¹⁷⁹ ALLEN (1990):200.

¹⁸⁰ ARENDT (2009):292.

ve dahası insan olmanın verdiği, kanaatimce o meşhur ifade, “durumdan vazife çıkarma” söz konusu olabilir. Arendt’ın de belirttiği gibi, bu kötüluğun kendisinden daha da kötüdür. Diğer bir ifadeyle, insanın yaptığı kötüluğu kendi özgür iradesiyle tercih ettiğinin bilincinde olmaması ya da kötülüğü yapmamayı özgür iradesiyle tercih edebileceğini düşünmemesi, yapılan kötüluğun kendisinden daha kötüdür. Burada, artık adalet beklenilemez. Bu tür insanlar için, kendilerini başkalarının aklına teslim etmeye, başka deyişle kötü körüne itaat etmeye hayat daha da kolay hale gelmektedir. Kendilerince doğru, adil, erdemli insanlar olduklarını düşünen özgür, ama masum olmayan bu insanların, ‘bana denileni yaptım, ben yapmasam başkası yapacaktı, böyle olmasında bir hayır vardır belki, o yüzden benim bir suçum yok’ şeklinde savunmaya sığınarak yaptıklarının sorumluluğunu üstlenmemeleri, yaptıkları kötülükten daha vahimdir. Bu, kötüluğun ahlakla ilişkisini çağrıştırmaktadır. Dürüst ve samimi değilseniz, yaptıklarınızın da sorumluluğunu alma cesareti gösteremeyiniz. Bu zihniyetteki insanların çokça bulunduğu, ve şuan en büyük acıları, kötülükleri yaşayan Müslüman dünyasının ihtiyacı olan şey şudur: “Aklını kullanma cesareti”ni¹⁸¹ ve kendinin efendisi olma çabasını göstermesidir. Bu, aynı zamanda Kant’ın Eyüp yorumunda görünür. Kalbin, zihnin kirli olduğu yerde, ya da “kardeşini sevmeyen” birinin dünyasında Tanrı her halükarda bir suçu ve öteki olarak sorumlu olacaktır. Çocukça bir duyguya “ben yapmadım, o yaptı” psikolojisiyle problemi çözemeyiz.

Whitehead’ın betimlemesiyle söylesek, insan kendi olmaktan tam bu yolla, yani ben değil, o rahatlamaıyla, uzaklaşabilmektedir. Mesela, ona göre, “domuz kötü bir hayvan değildir,” fakat “bir insan, en iyi unsurlarının körelmesiyle birlikte bir domuz seviyesine inebilir,” bu durumda da “o bir domuzdan daha fazla kötü bir seviyeye”¹⁸² düşmüş olur. Bu kanaatimce “belhüm adal”ın¹⁸³ nesnel bir resmini vermektedir. Böyle bir insan, sadece kendisi için değil, diğer varlıklar için de kötü olmaktadır. Bu kötüliğin “sosyal çevrenin kaybında” ortaya çıktığı ve varlıkların “birbirinin amacına aykırı” hareket ettiğinde yaşadığı kabulüne götürebilir. Kendinde iyi olan bir şeyin fitratında kendi kendini koruma duygusu doğaldır. Buna göre kötüliğin yıkıcılığı dışından değil, kendi içinden gelebilir. “Sınırlı duygudaşlığa sahip iyi insanlar, egoist iyiliklerinden zevk alarak, duygusuzluğa/acımasızlığa (unfeeling) ve gericiliğe (unprogressive) meyillidirler. Onların durumu, daha yüksek bir seviyede, tamamen bir domuz seviyesine inen insanın durumuyla benzerdir.”¹⁸⁴ Bu nedenle yaşadığımız kötülüklerden Tanrı değil, kendini tam olarak gerçekleştirmeyi başaramamış insan sorumludur denilebilir.

İnsan Tanrı’yı kendi tecrübe ve zihin dünyasına ya da varlık dünyasına göre tanımladığı sürece kötülük Tanrı-insan ayrimını yapmaya imkân tanımaz. Kötülüğün kaynağı, adil, iyi ve mutlak hayır olması anlamında, Tanrı olmayıabilir. Kötülüğün münafıkla olan bağı dikkate alınınca, insan bu durumuyla ve hırslarıyla var oluşda dâhil oldukça, kötülük bir münafıklık, fitne ve niza olarak görünür olmaya devam edecektir. Benzer şekilde öteki dünya bekłentisi ve bilinemez hakikat rasyonelleşmesi devam ettirildiği sürece de kötülük varlığını sürdürerecektir. Benzer şekilde, şayet kötüluğun kaynağını bilgisizlik olarak tanımlarsak, bu durumda da kendi coğrafya ve kültürümüzden hareketle şöyle bir sonuç çıkarılabilir. “Bilen insan, kötülük yapmaz.” Şayet bilen insan kötülük yapmazsa, iyi-kötüyü bildiğini söyleyen Müslümanların

¹⁸¹ KANT, Immanuel (1984), “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, (Çev. Nejat Bozkurt), Seçilmiş Yazilar, Remzi Kitabevi, İstanbul, s. 213.

¹⁸² WHITEHEAD (1996):97.

¹⁸³ “Hayvandan daha aşağı” olma durumu, bkz. Kur'an:7/179.

¹⁸⁴ WHITEHEAD (1996): 98.

kötülük yapması mümkün görünmemektedir. Ancak Müslüman dünyasına baktığımızda durum farklıdır. O zaman Müslümanlar ya yaptıkları eylemlerin kötü olduğunu bilmiyorlar veya kabul etmiyorlar ya da Müslümanlar kötü olanı iyi olarak tanımlıyorlar.

KAYNAKLAR

ADAMS, Marilyn McCord; ADAMS, Robert Merrihew (1990), “Introduction,” (Ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams), *The Problem of Evil*, Oxford University Press, New York.

ALBAYRAK, Mevlüt (2001), *İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta.

ALBAYRAK, Mevlüt (2001a), “Alfred North Whitehead: Hayatı ve Eserleri”, *Alfred North Whitehead, Dinin Oluşumu* (Çev. Mevlüt Albayrak), Alfa Yayınları, İstanbul.

ALBAYRAK, Mevlüt (2001b), “İkbal’de Tanrı’nın Kudreti ve Kötülük Problemi”, *Tasavvuf (İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi)*, Yıl: 3, Sayı: 7, Ankara.

ALLEN, Diogenes (1990), “Natural Evil and the Love of God,” (Ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams), *The Problem of Evil*, Oxford University Press, New York.

ARENDET, Hannah (2009), *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs’te* (Çev. Özge Çelik), Metis Yayınları, İstanbul.

AUGUSTINUS (1999), *İtiraflar* (Çev. Dominik Pamir), Kaknüs Yayınları, İstanbul.

AYDIN, Mehmet (2000), *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, İstanbul.

AYDIN, Mehmet (2001), *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir.

ASLAN, Adnan (2008), “Kötülük Problemi: Spekulatif-Teorik Yaklaşımı Karşı Dinî Pratik Yaklaşım”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 19, s. 87-114, İnternet Erişim: http://www.isam.org.tr/documents/dosyalar/_pdfler/islam_arastirmalari_dergisi/sayi19/087_114.pdf (27.07.2014).

BERNSTEIN, Richard J. (2010), *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorulama* (Çev. Nil Erdoğan-Filiz Deniztekin), Varlık Yayınları, İstanbul.

BRACKEN, Joseph A. (2005), “The End of Evil,” (Ed. Joseph A. Bracken), *World without End: Christian Eschatology from a Process Perspective*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan & Cambridge, U.K.

BROWN, Gregory (1998), “Leibniz’s Moral Philosophy”, (Ed. Nicholas Jolley), *Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge.

CEVİZCİ, Ahmet (2003), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul.

COBB, John B., Jr.; GRIFFIN, David R. (2006), *Süreç Teolojisi* (Çev. Tuncay İmamoğlu-Ruhattin Yazoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul.

ÇELEBİ, İlyas (2002), *İslam İnanç Sisteminde Akılçılık ve Kadi Abdulcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul.

ÇELİK, Kevser (2011), Alfred North Whitehead'in Medeniyet Teorisi, Basılmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

DALKILIÇ, Bayram (2000), Türkiye'de Din Felsefesi'ne Doğru, Kendözü Yayıncıları, Konya.

EBU MANSÜR EL-MÂTÜRÎDÎ (2002), Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi (Çev. Bekir Topaloğlu), TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayıncıları, Ankara.

FABER, Roland (2005), "God's Advent/ure: The End of Evil and the Origin of Time", (Ed. Joseph A. Bracken), World without End: Christian Eschatology from a Process Perspective, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan & Cambridge, U.K.

FARABÎ (1987), Fusul'ül-Medeni (Çev. Hanîfî Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayıncıları, İzmir.

FARRER, Austin (1990), "Editor's Introduction," G. W. Leibniz, Theodicy: Essays on the Goodness of God the Freedom of Man and the Origin of Evil (Trans. E. M. Huggard), Open Court, Chicago and La Salle, Illinois.

FEUERBACH, Ludwig (2004), Hıristiyanlığın Özü (Çev. Devrim Bulut), Öteki Yayınevi, Ankara.

GALLOWEY, George (1960), The Philosophy of Religion, T.&T. Clark, Edinburgh.

GÖLCÜK, Şerafeddin (1998), Kelam Tarihi, Esra Yayıncıları, İstanbul.

GRUMETT, David (2000), "Arendt, Augustine and Evil", Heythrop Journal 41:2, pp. 154-169.

HANÇERLİOĞLU, Orhan (1993), Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul.

HONDERICH, Ted (Ed.) (1995), The Oxford Companion To Philosophy, Oxford University Press, New York.

HUME, David (1995), Din Üstüne (Çev. Mete Tunçay), İmge Yayıncıları, İstanbul.

İBN SİNÂ (2004), Risaleler (Çev. Alparslan Açıkgöz ve M. Hayri Kirbaşoğlu), Kitâbiyyât, Ankara.

İKBAL, Muhammed (2013), İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnsâsı (Çev. Rahim Acar), Timaş Yayıncıları, İstanbul.

İMAM GAZALÎ (1975), İhyâ-u Ulûmid-din (Çev. Ahmed Serdaroglu), 4. Cilt, Bedir Yayınevi, İstanbul.

KANT, Immanuel (2001), Prolegomena to Any Future Metaphysics (Trans. James W. Ellington), Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge.

KANT, Immanuel (2001a), "Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine", Çev. Muhsin Akbaş, Doğu-Batı 4/14.

KANT, Immanuel (1993), Arı Usun Eleştirisi (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul.

KANT, Immanuel (1984), "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", (Çev. Nejat Bozkurt), Seçilmiş Yazilar, Remzi Kitabevi, İstanbul.

KUEHN, Manfred (2011), Immanuel Kant (Çev. Bülent O. Doğan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayıncıları, İstanbul.

LEIBNIZ, G. W. (1988), Monodoloji (Çev. S. Kemal Yetkin), MEGSD Yayınlars, İstanbul.

LEIBNIZ, G. W. (1986), Théodicée Denemeleri: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma (Çev. Hüseyin Batu), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

LEIBNIZ, G. W. (1990), Theodicy: Essays on the Goodness of God the Freedom of Man and the Origin of Evil (Trans. E. M. Huggard), Open Court, Chicago and La Salle, Illinois.

MACGREGOR, Geddes (1989), Dictionary of Religion and Philosophy, Paragon House, New York.

MAKKREEL, Rudolf A. (2010), "Otantik Yorumdan Otantik İfşaya Doğru: Kant İle Heidegger Arasındaki Mesafeyi Aşmak" (Çev. Kurtul Gülenç), (Editörler: Özgür Aktok&Metin Bal), Heidegger, Doğu Batı Yayınlari, Ankara.

NEIMAN, Susan (2006), Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi (Çev. Ayhan Sargüney), Ayrıntı Yayınlari, İstanbul.

ORMSBY, Eric Lee (2001), İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise) (Çev. Metin Özdemir), Kitabiyat, İstanbul.

PETERSON, M.; HASKER, W.; REICHENBACH, B.; BASINGER, D. (2006), Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş (Çev. Rahim Acar), Küre Yayınlari, İstanbul.

PLATON (1989), Protagoras (Çev. N. Şazi Kösemihal), MEB. Yayınlari, İstanbul.

PLATON (1998), Yasalar Cilt 2 (Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

PLOTİNUS (1996), Enneadlar (Çev. Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Bursa.

REESE, William L. (1980), Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought, Humanities Press, New Jersey and Harvester Press, Sussex.

SAMI, Şemsettin (1985), Temel Türkçe Sözlük (Kamus-i Türki), Tercüman Gazetesi, İstanbul.

SENECA (1997), Tanrısal Öngörü (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınlari, İstanbul.

TAYLAN, Necip (2000), Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, Şehir Yayınlari, İstanbul.

TOPALOĞLU, Bekir (1991), Kelam İlmi: Giriş, Damla Yayınlari, İstanbul.

TOPALOĞLU, Aydin (2001), Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımadığın Felsefi Boyutları, Kaknüs Yayınlari (Furkan Kitaplığı), İstanbul.

WHITEHEAD, Alfred North (1996), Religion in the Making, Fordham University Press, New York.

WHITNEY, Barry L. (1985), *Evil and the Process God*, The Edwin Mellen Press, New York/Toronto.

YARAN, Cafer Sadık (1997), *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, Ankara.

YAZOĞLU, Ruhattin (2011), “Süreç Teolojisinde Kötülük Sorunu”, (Derleyen: Recep Alpyağıl), *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, İz Yayıncılık, İstanbul.